



**Universidade de Brasília**  
**Instituto de Ciências Sociais**  
**Departamento de Antropologia**

Monografia de Graduação

**“Ibê Kumatô”:**  
histórias de um velho mēbêngôkre (kayapó)



João Lucas Moraes Passos

Brasília, 2016



**Universidade de Brasília**  
**Instituto de Ciências Sociais**  
**Departamento de Antropologia**

**“Ibê Kupatô”:**

histórias de um velho mēbêngôkre (kayapó)

Monografia de graduação apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Marcela Stockler Coelho de Souza.

Banca examinadora: Prof. Luis Abraham Cayón Durán

João Lucas Moraes Passos

Brasília, 2016

*“The universe is made of stories, not atoms”*  
*Muriel Rukeyser*

*para Kupatô*

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, queria demonstrar toda minha dívida e gratidão à Kupatô, sem o qual as páginas que se seguem não existiriam. Além de personagem principal, Kupatô foi um dos grandes entusiastas deste trabalho. Ele foi também meu mestre na aldeia, tentando me transmitir seu conhecimento e me dar um “lugar” na comunidade, com nomes e *nêkrêj*.

Agradeço profundamente também à minha família mēbêngôkre, que fez eu me sentir em casa, dando-me abrigo, comida e afeto, e permitiu que esta pesquisa fosse realizada da forma mais prazerosa possível: meu pai Bengoti, minha mãe Nhàkra-ê, meus irmãos Kôkôkrany, Emi, Mopa e Aibi, *ikwatyj* Kokônhêre e Mýjangri, *inhingêt* Baxon e tantos outros parentes foram os responsáveis por me dar um lar mesmo a tantos quilômetros de casa.

Nessa linha, tenho que agradecer a todos os membros da comunidade A’ukre. Na impossibilidade de nomear todos, quero lembrar de alguns especificamente que permitiram que eu participasse da vida da comunidade da melhor forma possível. Os caciques Krwýt, Kakêt e Ngrenhkamôro que sempre apoiaram meu trabalho e meus professores de língua mēbêngôkre e ajudantes de transcrição Bepkadjoiti e Ngôwakrax. Um agradecimento especial vai para Pât’i, amigo, tradutor, ajudante, co-autor desta pesquisa e meu professor de *kukradjà* mēbêngôkre.

Às *kubênire* da aldeia A’ukre, Adriana e Iolanda, por propiciarem momentos de descontração e trocas de ideia sobre ser um *kubê* na comunidade.

À Marcela Coelho de Souza, pela paciência e por me presentear com sua companhia e seu vasto conhecimento nos momentos que precisei.

À minha família que meu deu condições financeiras e especialmente afetivas, com seu amor incondicional, para que este trabalho fosse feito.

Aos meus amigos, em especial Leandro, Rafael e Gabi, por estarem sempre ao meu lado.

À Noshua, amiga e “irmã” de orientação, pela grande troca de ideias, acadêmicas ou não.

E à Manuela, por me inspirar a fazer sempre o meu melhor.

## Sumário

<b>I. Introdução.....</b>	<b>1</b>
prólogo.....	1
esse é Kupatô.....	6
por que a “autobiografia”?.....	8
a autobiografia na etnologia indígena.....	13
o <i>kukràdjà</i> de Kupatô.....	15
o “fechamento” jê.....	17
<i>kubẽ</i> .....	19
categorias de idade.....	20
<b>II. Feito porcos: andanças pelo mato.....</b>	<b>22</b>
a viagem.....	23
um espaço privilegiado de socialidade.....	26
<b>III. As coisas dos <i>kubẽ</i>.....</b>	<b>38</b>
o trabalho nos castanhais.....	39
<i>kubẽnhô mỳja</i> e <i>nêkrêj</i> .....	45
<i>nêkrêj</i> e a constituição da pessoa.....	48
<b>IV. Um grande <i>benjadjwỳrỳ</i>.....</b>	<b>56</b>
os <i>benjadjwỳrỳ</i> como <i>mẽ raj</i> .....	62
os <i>benjadjwỳrỳ</i> como “donos”.....	67
entre “partes” e “todos”.....	71
<b>V. Considerações Finais.....</b>	<b>81</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>83</b>

## I. Introdução

### prólogo

“Então vou começar a contar. Eu sou Kupaô, eu sou Kupaô. Pykatôti foi onde eu nasci. Então eu fui pro mato, que era o Mâtukrô. Eu era *ibôkti*<sup>1</sup>. Depois eu voltei de novo pra minha aldeia bonita de Pykatô. Eu era *ibôkti*. Eu era assim. Era *ibôkti*. Depois eu saí pra ‘Ydjâri. Eu era assim, olha [gesto que cresceu mais um pouco]. Eu era *mêbôkti*. Então eu era *ibôkti*. Depois eu fui pra Pykarerekti. Aí eu voltei de novo pra minha aldeia bonita. Cheguei de novo em Pykatôti. Depois cheguei em ‘Ydjâri. Voltei pra ‘Ydjâri. Mas lá tinha gente ruim. Eles se xingavam (*ari aben o punu o ba*). Então eu estava com medo e corri junto com minha mãe. Então meu *inhingêt* Mrypati ele ficou assim [gemendo, gesto de que foi ferido]. Aí eu era *ibôkti*. Aí minha mãe me levou embora. A gente foi pra Amnikamrêk. No castanhal Amnikamrêk. Aí juntou com minha mãe e todo mundo fui embora, fui de novo pra ‘Ydjâri. Fomos pra ‘Ydjâri. Mas de novo estava ruim. Eles estavam brigando. Depois eu fui para o Bytire<sup>2</sup>. Eu corri de novo. Pra longe, pra outro *kapôt*<sup>3</sup>, pra outro *kapôt*, pra outro *kapôt* ruim. No Bytire, no Bytire. Eu era *mêbôkti*. Aí eu voltei de novo pra Pykatô. Voltei de novo. Eu era *mêbôkti*, eu era *mêbôkti*. Aí depois eu fui vindo, fui vindo, pra Pîkâkadjôro. Longe Pîkâkadjôro. Eu era *mêôkre*, grande. Depois Pîkâkadjôro. Longe! Aí eu fui pro mato dos Asuriní. Eu já era grande. Aí depois eu voltei de novo. Cheguei em Môkôktikre, cheguei em Môkôktikre. Eu ganhei meu *mydjê*<sup>4</sup>, ganhei meu *mydjê*. Aí quando eu cheguei eu tirei meu *mydjê*. Aí de novo meu pênis ficou assim, sem nada<sup>5</sup>. Aí de novo eu fui embora, eu fui. Agora eu era *mênoronyre*. Eu já era *mênoronyre*. Depois de novo ganhei meu *mydjê*. Então eu peguei uma corda grande e fiz um cinto. Ai com essa corda também fiz meu *ôkretã*<sup>6</sup>. Eu já era grande. Eu mesmo tirei meu *mydjê*. Eu tirei meu *mydjê*. Meu cinto e meu *ôkretãti* eu tirei. Então eu estava por aí e já virei *mênoronyre*. Depois eu voltei de novo pra Pykatôti. Eu era *mênoronyre* de verdade. Aí

---

<sup>1</sup> Categoria de idade. Uma explicação mais detalhada sobre as categorias etárias se encontra adiante.

<sup>2</sup> Como os Mêbêngôkre, especialmente os mais velhos, se referem ao Rio Xingu.

<sup>3</sup> Campo, cerrado, clareira na mata ou qualquer área aberta.

<sup>4</sup> Estojo peniano.

<sup>5</sup> Em expedições guerreiras, até os meninos mais novos recebem um estojo peniano, pois um homem não deve aparecer na frente dos seus inimigos sem ele (Turner, 1966). No entanto, no caso dos meninos mais jovens, ele é apenas provisório, apenas para o momento da expedição. Por isso Kupaô o retirou e ficou sem nada.

<sup>6</sup> Colar de penas utilizado pelos rapazes que passaram pela cerimônia *mê’itykre*, descrita por Turner (1966).

quando eu cheguei estava tendo cerimônia. Aí terminou a festa, terminou a dança. Eu era *mênoronyre*. Aí a gente foi de novo pro Bytire. Eu já era grande. De novo eu tinha *mydjê*. De novo eu tinha *mydjê* de verdade. Eu já era grande de verdade. Já tinha um *mydjê* e era forte de verdade. Depois eu cheguei de novo em Nhôjmydjare. A gente acampou em Nhôjmydjare. Depois voltei de novo pra Krāj'ãpare, acampou lá e chegou de novo. Eu nasci em Pykatô. Depois eu já era grande e voltei pra Tetyktire. Aí eu já era *benjadjwỳrỳ*<sup>7</sup> de verdade. Aí eu juntei todo mundo, dava comida. Aí eu fui pro castanhal, lá pra Noborina. O Tutu chama de *Kikretum*, mas lá é *Noborina*. Em *Noborina* eu fiquei só com *kubẽ*<sup>8</sup>. Aí o *kubẽ* me falou “você vai ser *benjadjwỳrỳ*”. Então eu era *benjadjwỳrỳ*. Eu era *benjadjwỳrỳ*. Aí meu nome espalhou pro *kapôt*. Kupatô é *benjadjwỳrỳ*. Kupatô já é *benjadjwỳrỳ*. Aí eu fui trabalhar no castanhal no verão e levei um monte de gente comigo. Aí eu voltei pra aldeia, depois voltei de novo pro castanhal e fiquei lá. Então é *ispidi*, *ispi ispi*, *ispidi*, são Paulo, são Paulo. Aí o Ispidi<sup>9</sup> falou que Kupatô e Moté eram *benjadjwỳrỳ*. Aí eu e Moté fomos pro castanhal com o pessoal. Aí fumo, munição, fósforo, fósforo de verdade. Aí a gente distribuía isso tudo. A gente era *benjadjwỳrỳ*. A gente juntava todo mundo. A gente dava as coisas. Eu fazia assim. Aí eu já tinha tirado a castanha. Aí eu fiquei lá. Kupatô e Moté eram *benjadjwỳrỳ*. Aí falaram que eu era *benjadjwỳrỳ*. Aí todo mundo estava lá, muito Kubẽkrākêjn. Aí era SPI. Muito *kubẽ*, 20 *kubẽ*. Aí o Ispidi chefe do SPI, do SPI. E eu sou cacique. Já tá de tarde! Olha a hora que já tá. Olha aí. Aí todo mundo já pintou pra festa de *benjadjwỳrỳ*. Aí eu me enfeitei. Já estou arrumado. Aí eles me levaram pra casa do guerreiro e quando chega lá todo mundo ficou lá. Aí ficou como posse do *kubẽ*. Todo mundo esperando. Muita gente mesmo. Antigamente *benjadjwỳrỳ* era bom mesmo. Mas hoje os novos é diferente, é diferente. Antigamente era muito bom. Antigamente todo mundo ia. Era muito bom. Todo mundo levantava. Todo mundo saía comigo, me levava. Aí eu falei pra todo mundo: agora nós somos *benjadjwỳrỳ*. Aí eu acabei com brigas (*aben pa*) na festa. Eu proibi. Agora a gente é *benjadjwỳrỳ*. Não tem mais briga na festa. Acabou. Acabou de verdade. Quando eram os *benjadjwỳrỳ* antigos, na cerimônia tinha briga, tinha confusão. Agora ninguém vai se agredir mais. Aí eu sou *benjadjwỳrỳ* e eu falei isso pra todo mundo. Então eu estou no mato com o pessoal e eu sou *inôrōnyre*. E eu trabalho com borracha. Eu sou *benjadjwỳrỳ*. Eu tiro pele de

<sup>7</sup> Traduzido pelos mēbêngôkre como “cacique”.

<sup>8</sup> Palavra que denota não-mēbêngôkre, discutida mais a frente.

<sup>9</sup> Personagem *kubẽ* muito presente nas histórias de Kupatô, mas que não fui capaz de identificar.

jaguaririca. Pele de jaguaririca. O lugar que eu trabalho é ali, é ali, onde você passou. Kêtenhôngri é o lugar onde eu trabalho. Onde eu tiro pele de jaguaririca. O lugar que eu trabalho também é Pidjôjê. É o meu mato lá, o meu mato. O lugar que eu trabalho é ali. Meu castanhal é ali. Meu castanhal é ali. Aí tem um rio que protege a minha terra. E o castanhal do Ngàpre era A'ukre, A'ukre velha. O 'Ydjàri é daquele que morreu. O dele é 'Ydjàri. O meu castanhal é aqui (3x). Meu mato é aqui. Então eu tô grande. Quando eu era jovem era aqui que eu trabalhava (2x). Eu já estava crescendo no mato, crescendo no mato. Então eu andava no mato. Lá longe no Bytire, eu já era grande. Mais pra cima no Rõnkô eu andava também. Depois eu voltei. Aí eu voltei e fiquei na minha aldeia mesmo. Minha aldeia é Pykatô. Aí depois eu entrei para o mato de verdade. Entrei para o mato. Aí eu entrei para o mato de verdade. Aí eu andava no mato com eles, fazia casas pra eles, fazia trilha. Eu já estava quase jovem assim, quase jovem. Eu trabalhava assim. E quando o rio estava seco eu batia cipó. Eu era *ibôkti* quando eu batia cipó. Aí eu tinha meu arco pequeno, de brinquedo. Aí eu era *ibôkti*. Eu tinha meu arco pequeno, com a minha flecha. Depois eu era grande e meu arco era grande também. Eu cresci no mato. Eu cresci aqui? Não! Eu cresci no mato. Aí eu protegia a floresta. Eu sou *benjadjwỳrỳ*, eu protejo o lugar que trabalho. Aí eu vou continuando. O pessoal vai andando no mato. Aí eu fui pra lá. Aí eu estava indo pro castanhal, indo pro castanhal, aí eu fui. Aí o Pajakã falou 'não, fala pro seu irmão que a gente vai ficar no mato, perto de onde a gente trabalha. As pessoas que trabalham com você vão ficar mais perto'. Aí a gente foi. Aí a gente dividiu, uns ficaram no *kapôt*, mas sem confusão, sem confusão. Aí a gente foi. E outros foram buscar nossas coisas. Aí eles foram. Aí eu fui pra Noborina, fui pra Noborina. A gente vai ficar na aldeia A'ukre e trabalhar na castanha. Aí a gente vai morar aqui. Aí Nazareno me levou. Aí na A'ukre velha acabou a gasolina. Não tinha gasolina. Aí eu dormi lá com Kôantoro. Eu estou no barco indo para onde eles estavam. Eu estou indo pra onde eles estão. É mesmo? É mesmo. E o pessoal tá vindo também com as coisas. Aí estava mais ou menos essa hora quando eles chegaram [mostra a posição do sol]. Aí a gente estava vindo e ele me perguntou "aonde vocês moram? Aqui?" Aí eu falei "aqui neste lugar". E perguntaram, qual é o lugar da pista de pouso, que ela vai ficar, eles perguntaram. Eu falei: "vai ficar pra cá". Pra lá é o começo dela. Então eu fiz a pista eu mesmo. Aí falaram sim, é verdade o que você falou. Falaram é verdade. Você trabalhou mesmo de verdade. Aí eles já estavam andando na canoa de novo. Aí eles pescaram piranha e penduraram no meio do rio. Penduraram no galho no meio do rio. Aí falaram 'olha lá,



alguém pendurou o peixe! É, alguém já fez acampamento aqui’. Aí a gente saiu da curva e já viu as pessoas fazendo acampamento. Aí eles estavam quase chegando na aldeia, quase chegando na aldeia. Aí a fumaça atravessou o rio. Era ali que a gente estava, onde a fumaça saiu. Aí eles já botaram a canoa (2x) e eu cheguei atrás. Aí a gente acampou lá pra fazer esta aldeia. No outro dia o Nazareno passou e levou eles, direto. Aí ele deixou uma pessoa aqui no acampamento e foi direto. Aí a gente foi de canoa de verdade. Aí no outro dia a gente ficou lá. E no outro dia a gente atravessou o rio e veio pra cá. O mato ainda estava aqui, não tinha derrubado. Aí ele falou pra mim: “tá, a gente vai fazer compra”. Aí a gente chegou no Tutu. Aí nós somos *benjadjwyr̃* velho. E a gente se entendia bem com as coisas do *kubẽ*. Aí o Tutu chegou: o que vocês vieram resolver aqui? A gente veio pra comprar arroz, feijão, café. Tá bom. Eu vou com vocês, nós vamos. Aí quem fez esta aldeia hoje tá andando por aí, tá espalhado.”

Este é um trabalho baseado nas narrativas autobiográficas<sup>10</sup> de Kupatô. Nada melhor, então, que uma narrativa autobiográfica de Kupatô para introduzi-lo. E não é qualquer narrativa, mas o primeiro relato “oficial”, no sentido de ser o primeiro relato gravado após eu e Pât’i explicarmos para ele a intenção do meu trabalho. Pât’i é também peça chave desse trabalho, pois era o mediador dos meus encontros com Kupatô, e não apenas pelo seu trabalho de tradução, como veremos adiante. Depois de explicarmos para ele que eu pretendia escrever sobre sua história, foi isso que Kupatô escolheu me contar. De certa forma, esse é o relato que Kupatô escolheu dar como uma espécie de “introdução” para sua vida.

Isso já seria motivo suficiente para abrir o trabalho com ele. Mas além disso, creio que ele traz a tona diversos aspectos que pretendo discutir aqui. Já de saída, Kupatô nos relata um pouco de suas andanças pela imensa área ocupada pelos Mẽbêngôkre<sup>11</sup>. Ele cita

---

<sup>10</sup> Diferentes autores utilizam diferentes definições para trabalhos deste tipo. História de vida, autobiografia indígena e etnobiografia são alguns dos termos mais comuns. Não cabe aqui discorrer sobre as pequenas discordâncias e diferenças entre eles, pois creio que, como discutirei adiante, nenhum dá conta do significado que adquire para o “biografado”. Utilizarei, portanto, esses termos de forma intercambiável.

<sup>11</sup> Autodenominação do povo mais conhecido como Kayapó. Segundo Turner (1992), significa algo como “povo do buraco das águas” (*mẽ* = gente; *bê* = estativo; *ngô* = água, rio; *kre* = buraco), em referência ao

várias localidades nomeadas e podemos perceber que as viagens entre elas muitas vezes servem como marcadores para a passagem para outros estágios do seu desenvolvimento enquanto pessoa mēbêngôkre. A ida para 'Ydjàri, por exemplo, está atrelada ao fato de ter crescido mais um pouco. A ida a Pìkàkadjôro marca sua passagem de *mēbôkti* para *mēôkre*. A importância dessas andanças para a socialidade mēbêngôkre será discutida no capítulo II.

Outra passagem de “estágio” de vida evidente na narrativa é quando ele se torna *benjadjwỳrỳ* (líder, cacique). Nesse momento de sua vida, já havia ocorrido a “pacificação” e o SPI passa a figurar como importante personagem no relato. O trabalho com o SPI, evidente nas passagens que tratam dos castanhais e da borracha, é um tema recorrente quando se fala com anciãos mēbêngôkre e, principalmente, com grandes líderes como Kupaô, que estavam na linha frente da relação entre os índios e os órgãos indigenistas. Esse trabalho garantia para os Mēbêngôkre a obtenção de itens antes adquiridos de outras formas, especialmente por meio de expedições guerreiras. A importância dos itens dos *kubẽ* e a mudança da dinâmica de aquisição desses itens será discutida no capítulo III.

Chama atenção também que Kupaô cite como um dos motivos de suas andanças a grande frequência e intensidade de conflitos nas aldeias. Ele também se preocupa em afirmar que quando virou *benjadjwỳrỳ* acabou com as brigas. Seu papel no apaziguamento dos conflitos e os atributos evocados por ele como próprios de um grande líder (*benjadjwỳrỳ raj*) serão abordadas no capítulo IV.

A importância desse relato e sua riqueza de informações farão com que eu volte a ele durante todo o trabalho. Agora é necessário situar a pesquisa, mostrar o contexto em que as narrativas foram colhidas e discutir os benefícios e desafios de um trabalho baseado em relatos autobiográficos.

---

espaço entre os rios Tocantins e Araguaia, lugar de origem da dispersão dos Mēbêngôkre. Lukesch (1976: 25) traz duas outras hipóteses para o nome. A primeira, com uma tradução similar a de Turner, diz que o “gente do fundo do rio” tem como origem o mito mēbêngôkre das mulheres-peixes. Irritadas pela morte seu amante, Birá (transformado em anta e abatido), elas se jogam no rio, virando peixes. Os maridos as pescam e elas retornam para sua forma humana. Os mēbêngôkre seriam, então descendentes dessas mulheres. A outra hipótese de Lukesch envolve uma tradução alternativa do nome: “*me-be(n)-ókre* = gente forte, valente, ‘os fortes’” (*sic*).

### esse é Kupatô (*Kupatô nêjã*)

Kupatô tem aproximadamente 90 anos de idade. Ele presenciou e participou ativamente de acontecimentos importantes da história mēbêngôkre, particularmente do subgrupo Kubêkrākêjn. Ele nasceu em Pykatôti, local que abrigava a antiga aldeia mēbêngôkre da qual todos os grupos atuais (excetuando os Xikrin) se originaram. Localizada no cerrado, próximo à cabeceira do Riozinho (Ngôjamrôtire), Pykatôti foi a última grande aldeia mēbêngôkre, chegando hoje a atingir um *status* mítico<sup>12</sup>. Possuía duas casas dos homens (*ngà*) e, segundo estimativas de Posey (1979), o círculo formado pelas casas alcançava aproximadamente 1.500 metros de diâmetro. Posey também estimou a população em mais de 3.000 indivíduos. Kupatô é provavelmente um dos últimos Mēbêngôkre vivos a terem nascido em Pykatôti.

Depois de várias cisões<sup>13</sup>, os que permaneceram na região de Pykatôti foram chamados de Kubêkrākêjn (não-mēbêngôkre de cabeça raspada)<sup>14</sup>. Os Kubêkrākêjn foram “pacificados” em 1952. As primeiras décadas posteriores foram muito intensas para Kupatô: ele se tornou *benjadjwỳrỳ*, ganhou a alcunha de *capitão* dada pelo SPI, trabalhou ativamente liderando seus homens na coleta da castanha e empreendeu várias viagens às grandes cidades – no avião *Douglas* do SPI, como enfatiza ele - para comprar coisas do *kubê* (*kubênhõ mỳja*) para a comunidade, o que incluía armas, munição, roupas e toda uma gama de bens manufaturados.

Além disso tudo, em 1979, Kupatô, ao lado de seu irmão classificatório Bepkyj, fundou a aldeia A’ukre, onde ele reside e onde esta pesquisa se desenvolveu. Segundo Kupatô, ele também fundou a aldeia de Môjkarakô, resultado de uma cisão ocorrida em A’ukre em meados da década de 1990. Chegou a se mudar para Môjkarakô, mas acabou voltando para A’ukre, onde reside na sua velha casa de barro e teto de folha de palmeira.

---

<sup>12</sup> Durante uma aula na escola da aldeia, um jovem professor contou aos alunos que foi em Pykatôti que ocorreu a derrubada da árvore do milho, história famosa da mitologia jê que trata da diferenciação dos povos.

<sup>13</sup> Ver Verswijver (1992) para uma reconstrução da história mēbêngôkre, em que detalha várias cisões ocorridas desde o começo do século XX.

<sup>14</sup> Ouvi algumas versões para a origem desse nome. Embora variem quanto à identidade precisa dos seus personagens, todas tratam de um feitiço (*udjy*) feito por um xamã (*wajanga*) que fez com que os habitantes daquele lugar perdessem o cabelo.

Ela, assim como as casas de dois outros importantes e velhos *benjadjwỳrỳ*, está no antigo círculo de casas da aldeia, substituído na década de 1990 por uma disposição retangular de casas de tábuas, construídas por madeireiros que mantinham acordos com a comunidade naquele período.

O primeiro contato que tive com Kupať se deu durante o Curso de Campo Měbêngôkre, parceria entre a Associação Floresta Protegida, Universidade de Maryland e a Universidade de Brasília, que permite a estudantes de diversas áreas um contato mais próximo com os Měbêngôkre e seu modo de gestão do território. Com os estudantes reunidos na frente de sua casa, ele nos contava como era a aldeia antes do *kubě* chegar, como ela era grande e como o contato fez com que os grupos se separassem, dando origem aos subgrupos atuais. Contava também das suas andanças no mato, nos mostrando seu vasto conhecimento acerca daquela imensa área que os Měbêngôkre exploraram e ainda exploram.

Depois dessa primeira visita, decidi que queria trabalhar com os Měbêngôkre, mas restava definir um tema. A literatura sobre os měbêngôkre é vasta e discute amplamente os conflitos internos e as várias cisões de aldeias que geram uma dinâmica muito própria. Bamberger (1979) previa que, em decorrência do crescente contato com a sociedade neobrasileira, as cisões (*exit*) dariam lugar a uma nova forma de resolução de conflitos, que seria a mediação (*voice*) por parte dos novos líderes měbêngôkre, hábeis no trato com o *kubě*. Segundo a previsão de Bamberger, teríamos, portanto, uma diminuição do número de cisões após a pacificação, ou pelo menos após ela ter se “estabilizado”. Analisando o número de comunidades měbêngôkre hoje, entretanto, vemos o oposto disso. Novas aldeias surgem em uma velocidade incrível, formando hoje uma constelação de mais 40 aldeias. Esse fato não pode ser explicado simplesmente pelo aumento populacional. Proporcionalmente, nascem muitos mais aldeias do que novos Měbêngôkre. Pois bem, perguntava-me então o que estaria envolvido nessa proliferação de aldeias. Será que essas cisões se dariam pelos mesmos motivos do passado? Ou ainda, seguindo a mesma forma do passado (com duelos violentos que fariam com que um grupo deixasse a aldeia)? Responder a essas perguntas exigiria uma pesquisa muito extensa, para a qual eu não tinha fôlego nem capacidade enquanto estudante de

graduação. Surgiu então a ideia de escrever sobre Kupatô, importante personagem da história mẽbêngôkre. Pensava que poderia acessar esse lado “político” da história mẽbêngôkre por meio de um grande líder como foi Kupatô.

Em Abril de 2014, fui para a aldeia, aproveitando um convite para participar das comemorações do 19 de Abril que aconteceriam ali. A primeira pesquisa de campo é um fato marcante na vida do antropólogo. Lembro-me bem de deixar Tucumã em um pequeno caminhão da FUNAI, sentado na caçamba junto com alguns Mẽbêngôkre, entre mochilas e galões de gasolina. Após três horas de viagem, sacolejando na estrada de terra entre pastos e grandes plantações, chegamos à P9, lugar às margens do Rio Fresco (afluente do Xingu), utilizado pelos Mẽbêngôkre para embarcar e desembarcar das viagens entre as aldeias da região e a cidade. Carregamos a voadeira com a bagagem e o combustível e embarcamos para uma viagem de quase dois dias com destino à A’ukre. Lembro-me da imensidão do Rio Fresco, ou *Bytikàjngri* como diriam alguns Mẽbêngôkre, ainda bastante cheio na época, mas já com aquela faixa marrom entre a água e o verde da mata, formada pelos galhos que ficaram submersos na derradeira cheia. Após algumas horas subindo o rio, chega-se à foz do Riozinho, irreconhecível para quem o viu pela primeira vez no mês de Agosto. Contando todas as visitas, passei aproximadamente cinco meses em comunidades mẽbêngôkre, sendo três deles em A’ukre, com Kupatô.

Tendo em vista a relevância de Kupatô para a aldeia A’ukre e para o subgrupo Kubẽkrākêjn como um todo<sup>15</sup>, o trabalho busca apresentar a história na visão de um dos seus importantes personagens, captando seus posicionamentos e sua parcialidade, desvendando os fatos e os seus significados de um ponto de vista duplamente situado – pois também está em jogo a posição do pesquisador e como a história mẽbêngôkre se torna acessível a ele.

### **por que a “autobiografia”?**

Em primeiro lugar, em vez de uma *discourse-centered approach to culture*

---

<sup>15</sup> Ele é, segundo seu filho Mokuka, o “cacique maior dos velhos de Kubekraken” (Madi Dias, 2012).

(Urban, 1991), comum nos estudos de narrativas autobiográficas, pretendo algo mais como um *culture-mediated approach to discourse*. Essa expressão soa como um lema culturalista para uma abordagem construcionista, mas quero dizer apenas que, em vez de utilizar o discurso de Kupatô como uma porta para acessar uma “estrutura” mais geral do pensamento mēbêngôkre, busco uma abordagem que tente extrair dos relatos (*discourse*) as ideias de Kupatô a respeito do mundo, estando ciente que essa busca envolve uma relação entre diferentes concepções de mundo.

Wagner (2010) já dizia que o encontro etnográfico é culturalmente mediado, que o antropólogo utiliza sua cultura para estudar outras e que “a compreensão de uma cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas” (Wagner, 2010: 40). Nessa busca por uma “compreensão que inclua ambas”, o antropólogo muitas vezes coloca a variedade do nativo dentro da sua própria, em um tipo de abordagem advinda de “uma imagem do conhecimento antropológico como resultando da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto” (Viveiros de Castro, 2002). Nesse caso, seria algo como tomar o discurso de Kupatô buscando captar, por exemplo, o uso do parentesco mēbêngôkre que ele invoca nas suas relações interpessoais ao longo da vida, ou pensar em como ele afirma a posição de Mēbêngôkre no meio das “relações interétnicas” a que esteve submetido nos anos que trabalhou com o SPI. Em certo nível, é isso mesmo que busco. Mas usar esses conceitos - parentesco, relações interétnicas, etc. - gera um risco (que quase sempre se realiza) de prender o discurso de Kupatô em uma câmara conceitual que não nos permite enxergar muito além deles. Um outro tipo de abordagem, que também busco aqui, daria-se a partir de “uma ideia do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados” (Viveiros de Castro, 2002). Isso quer dizer que não busco entender como Kupatô reage ou reagiu a problemas que a vida lhe impôs - de saída pensaríamos no contato, nas dinâmicas políticas de um chefe, nas relações de parentesco, etc. -, mas que o objetivo é saber quais são, para Kupatô, esses problemas.

Sendo assim, é importante salientar que o próprio gênero da autobiografia

representa para Kumatô uma construção alienígena. Cheguei a campo com a seguinte ideia: vou colher narrativas autobiográficas de um importante personagem mēbēngôkre, que por sua vez me forneceriam material para posteriormente escrever um trabalho cujas palavras-chave, logo abaixo do resumo, conteriam a expressão “autobiografia indígena”. Eu já tinha, portanto, uma categoria em que encaixar as narrativas que buscava colher, elas já tinham previamente um “tipo” definido. Mas será que, para Kumatô, esse “tipo” de discurso representa as mesmas coisas que representam para mim? Certamente que não. Em primeiro lugar, autobiografia é sem dúvida um gênero ocidental. “Nós”, quando pensamos em autobiografia, já imaginamos um certo corpo de dados (nascimento, trajetória de vida, etc.) que se articulam (de um modo mais ou menos linear) e formam uma totalidade de significado já esperada. Sendo assim, por ter a intenção de colher uma autobiografia, é certo que cheguei à Kumatô com algumas perguntas que refletiam certas expectativas genéricas do próprio modo de pensar do qual participo. Kumatô foi confrontado por um tipo de demanda com a qual não tinha familiaridade. Crapanzano (1981) comenta que o indivíduo nessa situação pode invocar uma categoria nativa “equivalente” – o que de fato ocorreu, como veremos adiante. Essa categoria, continua ele, pode acabar sendo rejeitada pelo etnógrafo, por não atender às suas expectativas. Ainda que não a rejeite, é comum que ele molde a narrativa na produção do texto final para que ela se encaixe em um padrão pré-estabelecido da “história de vida”. Um bom exemplo desse “embate” de categorias é o que Calávia Sáez (2006) chama de “frequente desinteresse — muitas vezes resolvido expeditivamente pelos editores — na sequência cronológica linear, ou na negativa de incluir fatos ligados à infância, talvez anteriores à aparição enquanto tal da pessoa que escreve”. É de suma importância, portanto, saber que conceito da “história de vida” não está dado para todos os presentes<sup>16</sup> no “encontro etnográfico”.

E não é só o conceito de “história de vida” em si que não está dado. A própria noção de “indivíduo” ou “sujeito” como *locus* da vida que a história pretende revelar pode ser algo estranho ao pensamento de Kumatô. A biografia, por supor a construção de

---

<sup>16</sup>Isso não inclui apenas eu e Kumatô. Pát'i, que mediava o encontro por meio das traduções, também é figura importante nesse processo. Foi ele quem fez a “equivalência” entre história de vida e *kukràdjà* (infra).

um indivíduo, ou de expô-lo por meio de uma revisão dos seus feitos e emoções, adquiriu no Ocidente um caráter *individualista* (Calávia Sáez, 2006). Lembrando do caráter *extrospectivo* das narrativas ameríndias e do seu estilo citacional, Calávia Sáez crava que “se o indivíduo e sua história são, como objetos, estranhos ao pensamento indígena, essa é uma razão a mais para querer saber de que está falando um narrador indígena quando fala de si mesmo”(Calávia Sáez, 2007: 15).

Talvez a única coisa dada nesse encontro seja o fato de Kupatô estar diante de um Outro, alguém de fora do seu mundo, no caso um (aspirante a) antropólogo. Seus relatos são fruto de uma demanda de um Outro e podemos supor que estejam embebidos nessa relação, apresentando um caráter evocativo além de algo puramente informativo (Crapanzano, 1977). Creio que podemos supor também que esse Outro não seja apenas o indivíduo concreto que faz a pergunta e segura o gravador, mas tudo aquilo que ele representa, seja simbolicamente, como um *locus* de alteridade que media um discurso auto-constitutivo - de construir um *self* perante um Outro -, seja por extensão, pois, como o próprio Kupatô desejava e fazia questão de enfatizar, eu mostraria suas histórias para outras pessoas na cidade. Keifenheim (1990), em um trabalho que trata da alteridade para os Pano, chama atenção para o fato de que, em situações desse tipo, o pesquisador é parte da realidade pesquisada e das respostas às perguntas que faz, sendo ele mesmo um Outro.

Eu ocupava uma posição dúbia, de um “Outro, mas nem tanto”, devido às relações de parentesco que criei na comunidade. Apesar de eu ser um *kubẽ* e ser encarado pelo próprio Kupatô como um intermediário da relação dele com os *brancos* - ele sempre gostava de me lembrar que eu deveria mostrar suas histórias na minha cidade e dizer “esse é Kupatô!”-, eu também era seu *tabdjwỳ*, uma posição relativamente genérica genealogicamente falando<sup>17</sup>, mas significativa, ainda mais no caso de Kupatô, que não dispõe de muitos parentes vivos. Ele inclusive me transmitiu alguns *nêkrêj*. Pesa também o fato de eu residir em sua casa quando estou na aldeia. O que quero dizer é que além de uma ponte para um mundo Outro, eu também era um jovem para o qual ele estava disposto a transmitir conhecimentos e até mesmo certas “riquezas” *měbêngôkre*, como nomes e *nêkrêj* (Lea, 2012). Ele também tentava sempre aumentar meu vocabulário da

---

<sup>17</sup> CC, CCC...; ♂ZS, ♂ZSS... É para quem se transmite nomes e prerrogativas rituais, os *nêkrêjs*.



língua mēbêngôkre. Aprender a língua é um dos principais pré-requisitos para tornar-se um mēbêngôkre, como se percebe pela dinâmica de incorporação de cativos de guerra (Verswijver, 1992). Como lembra Bruce Albert no *Postscriptum* d'A *Queda do Céu* (Kopenawa & Albert, 2015), há no trabalho de campo o que ele chamou de “pacto etnográfico”, em que, quando se dá informações ao etnógrafo, “a transmissão visa antes de tudo, para além de sua pessoa, o mundo do qual ele jamais deixa de ser um representante, queira ele ou não”. A contrapartida desse pacto seria então a posição assumida pelo etnógrafo de uma espécie de “elo” entre os mundos. Ele é, antes de tudo, domesticado, ou ressocializado, para que possa entender e transmitir as informações. Daí a “adoção” do antropólogo. Vale lembrar que era comum o sequestro de crianças *kubẽ* que serviriam posteriormente como negociadoras com a população não indígena da região.

Levando tudo isso em conta, devemos então tentar captar as ideias que Kupatô faz do mundo em que vive – inclusive a ideia que faz de si próprio, enquanto entidade autorreflexiva, quando confrontado com a ideia de uma “história de vida”<sup>18</sup> - e a partir delas extrair suas consequências. Isso não implica que pretendo “entrar” na mente de Kupatô e olhar as coisas sob sua ótica, pois “meu ponto de vista não pode ser o do nativo, mas o de minha relação com o ponto de vista nativo” (Viveiros de Castro, 2002). Mas significa dizer que no momento do “encontro etnográfico”, a relação é mais real que os termos que ela relaciona.

Sendo assim, utilizo-me de narrativas autobiográficas em uma tentativa encarar a etnografia como um diálogo intersubjetivo, uma espécie de perspectivismo etnográfico que implica ao antropólogo ter a consciência que seu trabalho envolve um “jogo entre sujeitos pronominais” (Caláva Saez, 2012). Talvez seja mais fácil “levar a sério o nativo” (Viveiros de Castro, 2002) começando por levar a sério *um* nativo.

---

<sup>18</sup> Diferentes autores utilizam diferentes definições para “histórias de vida”, autobiografia ou etnobiografia

## **a autobiografia na etnologia indígena**

*Crashing Thunder*, de Paul Radin (1926), colocou em cena na antropologia americana uma nova forma de investigação antropológica: a autobiografia indígena. O livro consistia na tradução literal, segundo Radin, dos manuscritos de um indivíduo winnebago, Crashing Thunder, convencido a escrevê-los pelo próprio Radin. A intenção do livro era mostrar a história na visão de Crashing Thunder, sem a influência do autor. Apesar de ser tido como o início de um “trabalho verdadeiramente rigoroso” (Langness & Gelya, 1981) na biografia antropológica, o trabalho não foi suficiente para tornar a autobiografia uma unanimidade entre os antropólogos.

Uma mistura de trabalho “científico” e “literário”, a autobiografia permaneceu na periferia da Antropologia (Crapanzano, 1984). Langness (1965) constata que a Antropologia de modo geral tratou as histórias autobiográficas como algo a ser explicado pelos fatos culturais e não como algo que explica. Gonçalves (2012) sugere que a relegação sofrida pelo individual nas Ciências Sociais tem como base o pensamento durkheimiano, que, tendo um aspecto anti-individualista como forma de atingir a “sociedade”, foge do caráter “psicologizante” do indivíduo. Ainda assim, as autobiografias indígenas se proliferaram na antropologia americana no século XX. Um levantamento bibliográfico feito em 1981 aponta 577 referências (Brumble, 1981 *apud* Calávia Sáez, 2006).

Mas se nos Estados Unidos o gênero chega a atingir certa saturação, na etnologia brasileira ele é praticamente inédito (Calávia Sáez, 2006). Para o autor, esse contraste deve-se em parte às tradições formadoras das sociedades norte-americana e brasileira. A autobiografia é um gênero ocidental, mas “o Ocidente não é um só” (*idem*). Segundo ele, o individualismo anglo-saxão, de raízes calvinistas, exalta a autobiografia com um gênero capaz de uma densidade única, de construir o *eu* essencial das modernas sociedades liberais. Desde o começo do século XX nos Estados Unidos, portanto, autobiografias indígenas eram tidas como capazes de atingir uma “alma” nativa, além de relacionar indivíduo e padrão cultural. Em vez disso, no Brasil, a tradição católica (de salvação coletiva) acabou por estabelecer ao plano particular um caráter confessional, de pecado.

Os diferentes lugares das narrativas autobiográficas nos diferentes contextos se devem, segundo Calávia Sáez, pelos valores a ela associados.

Mas o gênero vai aos poucos ganhando força na etnologia das terras baixas sul-americanas. Para citar alguns trabalhos mais recentes, temos a dissertação de mestrado de Moraes Neto (2007), que trata das narrativas autobiográficas de um velho xamã xerente, e o trabalho de Oakdale (2005), sobre dois importantes líderes Kaiabi. Há uma edição da revista *Tipití* (2007, vol. 5, n.1), organizada pela própria Oakdale, que aborda exclusivamente o tema, trazendo vários tipos de relatos de cunho autobiográfico, como diários, canções e entrevistas. Outro trabalho que merece destaque é uma coletânea que reúne trabalhos realizados em diferentes contextos, mas que têm em comum o caráter “etnobiográfico” (Gonçalves *et al.*, 2012),

O trabalho de Oakdale (2005), entre os Kayabi, analisa a concepção de pessoa desse povo a partir de narrativas autobiográficas proferidas em situações “formais”: discursos públicos do chefe, curas xamânicas e os rituais *jawosi*. Segundo a autora, essas narrativas versam, para os ouvintes Kayabi, sobre seu lugar no mundo. Os discursos políticos, por meio do exemplo do chefe, mostram a hierarquia e estabelecem condutas. Os cantos *maraka* (realizados pelo xamã durante as sessões de cura) estabelecem a posição dos Kayabi em um universo povoado de pessoas animais, espíritos e seres míticos. Já os rituais *jawosi* tratam a diferença entre pessoas kayabi e não kayabi (mortos e inimigos). Esse trabalho, assim como o de Basso (1995), é, pois, baseado em discursos autobiográficos pertencentes a gêneros nativos.

O trabalho apresentado aqui, no entanto, lida com outro tipo de narrativa autobiográfica. A “história de vida” que eu requeri de Kupatô não é um gênero *mëbêngôkre*, mesmo que Pàt’i, como veremos, tenha de certa forma moldado o encontro para satisfazer as partes envolvidas. Além disso, aqui, Kupatô fala diretamente a mim, o antropólogo, ou de forma mais geral, a tudo que eu represento: os *kubẽ*.

Já o trabalho de Moraes Neto (2007), nos apresenta Swarepté, um velho xamã xerente que, dirigindo-se ao antropólogo relata suas andanças pelas aldeias de diversos

povos, mostrando como fazia parentes por todos os lugares que passava. Acompanhando os percursos relatados, o autor percebe que a história de vida de Sawrepté passa pela construção de redes de parentesco pelas aldeias por onde circulou, sejam elas akwen ou timbira. O que corrobora, como lembra o autor, com a afirmação de Gow (1991: 3), que crava que “para os povos nativos, história é parentesco”. As sociedades indígenas são muitas vezes tratadas, justamente, como “sociedades do parentesco”. É de se esperar que histórias de vida sejam baseadas nesse aspecto. Mas Kupatô não invoca em seus relatos o seus laços de parentesco. Como veremos ao longo deste trabalho, ele parece estar mais preocupado em mostrar sua capacidade de lidar com a alteridade e, portanto, de ocupar uma posição de liderança.

### **o *kukràdjà* de Kupatô**

Após explicar a Kupatô, com a ajuda de amigo-ajudante-tradutor Pàt-i, que queria escrever sobre a vida dele por considerá-lo uma pessoa importante para os Mëbêngôkre, pedi que me contasse um pouco de sua trajetória, onde tinha nascido, os lugares que tinha visitado, seu nome, etc. Enfim, era uma espécie de pergunta para colher informações iniciais com as quais, pensava eu, poderia formular novas questões posteriormente. Nessa ocasião, por ser o primeiro encontro “formal”, meu nível de compreensão da língua mëbêngôkre era muito próximo do zero. Eu dependia inteiramente do meu ajudante, e minha ignorância na língua fazia com que eu não conseguisse nem prestar atenção em como a minha pergunta havia sido traduzida. Isso foi algo a que só me atentei algum tempo depois, quando já entendia muito mais e tentava prestar atenção em todas as conversas à minha volta. Certa noite, visitando outra aldeia, Pàt-i explicava meu trabalho para outros mëbêngôkre que perguntavam para ele quem eu era. Não há uma palavra em mëbêngôkre que sirva de tradução para autobiografia, nem para “trajetória de vida”, no sentido de fatos concretos que se sucederam linearmente no tempo. Sendo assim, Pàt'i explicava às pessoas que eu estava fazendo um livro sobre o *kukràdjà* de Kupatô. Após perceber isso, indaguei-o como ele havia falado com Kupatô na nossa primeira gravação e ele me respondeu que tinha utilizado esse mesmo termo.

O significado de *kukràdjà* é difícil de definir. Hoje em dia, os Mëbêngôkre frequentemente usam a palavra quando querem traduzir nossa ideia de cultura. *Mëbêngôkre nhõ kukràdjà* significa o *kukràdjà* dos Mebengokre e denota o conjunto de cantos, danças, atividades praticadas por eles, etc. Poderíamos resumir como “as tradições e o modo de vida” mëbêngôkre. Mas eles usam esse termo também para referirem-se às partes do corpo, como em um canto xamânico que Kupatô me mostrou. Nesse canto, cujo eu-lírico é o “dono” da anta, o *wajanga* (xamã) dirige-se a seu *tabdjwɣ* e o manda ir até o seu leito, embaixo da cachoeira, fabricar as partes do corpo da anta (o *kukràdjà* dela) para que depois ela possa ser caçada e servir de comida para uma cerimônia, deixando todos felizes. Já ouvi também referirem-se à atividade de um biólogo como o estudo do *bà nhõ kukràdjà* (*kukràdjà* da floresta), o que quer dizer mais ou menos que ele estuda as coisas que existem na floresta.

Muitos dos que trabalharam com os Mëbêngôkre já apontaram para a relação entre o uso atual mais comum de *kukràdjà* e o conceito de cultura, mas é preciso cuidado para definir esse termo, atentando para o amplo campo semântico que ele abarca. Talvez uma boa descrição seja a de Lea:

um conceito abstrato, mas fundamental na língua kayapó é *kukràdjà*. Tem conotações de singular ou de plural, e pode ser traduzido de várias maneiras dependendo do contexto. Uma glosa possível seria 'uma parte de um todo', ou 'as partes constitutivas da totalidade', seja esta um corpo orgânico (composto pela cabeça, tronco e os membros) ou um corpus de conhecimento ou tradições. (Lea, 1986: 64)

Gordon também discute o termo em seu trabalho com os Xikrin<sup>19</sup> e ressalta o caráter dinâmico do conceito. Segundo ele, *kukràdjà*

indica desde aquilo que é comum ou compartilhado no nível mais abrangente do segmento social – por exemplo, *mekunin kukràdjà* (que significa *kukràdjà* de todos), passando pelo que se restringe a uma determinada categoria de idade (*menõrõny kukràdjà*, de 'jovens', *metumre kukràdjà*, 'dos antigos') [...] –, por exemplo,

---

<sup>19</sup> Entre os Mëbêngôkre-Xikrin, esse uso é um pouco diferente. O termo é usado também para referir-se aos adornos e prerrogativas rituais e passíveis de transmissão. Entre os demais Mëbêngôkre o termo utilizado para tal fim é *nêkrêj*. Os Xikrin reservam *nêkrêj* apenas para referirem-se aos adornos plumários.

*ikukràdjà* (o meu *kukràdjà*'), *me ò kukràdjà* (o *kukràdjà* de alguém). [...] Sendo um conjunto de partes de um todo não finito, *kukràdjà* pode ser entendido como um *fluxo* de conhecimentos, saberes e atribuições que povoam o cosmo e podem ser adquiridos e apropriados em diversos níveis, do indivíduo a uma coletividade mais larga. Pode portanto receber sucessivos aportes (ou perdas), isto é, novas partes, novos conhecimentos ou atribuições, que passam a compor, então, uma nova parte de alguém (o apropriador: xamã, guerreiro, chefe) e, eventualmente, uma nova parte de todos os Mëbêngôkre. (2009:11)

O que significaria então, para Kupatô, o seu *kukràdjà*? Quais seriam as *partes constitutivas de sua “totalidade”*? Essa pergunta talvez seja impossível de ser respondida, mas as narrativas de Kupatô possam nos dar pistas. O que quero destacar aqui são as diferentes concepções que eu e Kupatô tínhamos no encontro inicial. Eu com a ideia de *autobiografia* e ele com o conceito mëbêngôkre de *kukràdjà*. Da mesma forma que não podemos estender para Kupatô nossa ideia de autobiografia, não podemos estendê-la para o conceito mëbêngôkre de *kukràdjà*. Mesmo que Pât'i tenha utilizado um termo mëbêngôkre para traduzir a ideia de “história de vida”, não significa que a pergunta inicial tenha adquirido o mesmo significado para eu e Kupatô. Admitir tal correspondência seria um erro do mesmo tipo daquele, já muito cometido, de, diante da tradução de certos “etnônimos” por *humanos*, considerar que a ideia que tais povos têm de humanos seja igual a nossa. Mesmo que agora disponhamos de um termo que para ele faça sentido, ainda estamos diante de uma situação não muito comum para Kupatô. Um grande líder mëbêngôkre certamente domina a oratória - falar bem (*kabên mej*) é um dos requisitos -, mas esse discurso geralmente pressupõe outra plateia (outros Mëbêngôkre) e outro conteúdo (algo diferente do seu *kukràdjà*).

### **o “fechamento” Jê**

Os Mëbêngôkre são um povo Jê e hoje habitam a bacia hidrográfica do Rio Xingu. A saliência do dualismo na organização social jê fascinou a Antropologia a partir dos

escritos de Nimuendaju (1939; 1946) e de um célebre artigo de Lévi-Strauss (2008[1956]), este último usando, em grande parte, o material do primeiro. Não à toa, os povos jê foram objeto do primeiro projeto coletivo etnográfico profissional no contexto das terras baixas sul-americanas. O Projeto Harvard/Museu Nacional (PHMN)<sup>20</sup>, coordenado por Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, gerou uma série de etnografias realizadas entre povos de língua jê e os Bororo, a fim de chegar a uma melhor compreensão do “dualismo” deste “complexo Jê-Bororo”. A partir dos trabalhos desse projeto, os Jê ficaram famosos como sociedades fundadas na nominação e onomástica, em sistemas de categorias e classes de idade e no faccionalismo. Seriam caracterizadas pelo desenvolvimento do princípio dualista em uma dialética elaborada de múltiplas oposições no interior de uma totalidade relativamente autossuficiente, o que significa basicamente que uma aldeia jê conteria dentro do seu círculo os elementos necessários para sua re-produção. Esse modelo foi bastante contrastado com a abertura para o exterior e a demarcação das diferenças internas características de outros povos (Overing, 1981; Viveiros de Castro, 1986; Fausto, 2000), gerando tipificações como “this world-oriented” (Jê), em oposição a “another world-oriented” (Tupi) (Seeger, 1981)<sup>21</sup>.

Os Jê (ou os seus antropólogos) ficaram limitados, por assim dizer, ao interior da aldeia como campo de estabelecimento de relações “devidamente” sociais. “O exterior se configura, desse modo, não como fonte de recursos simbólicos, esses já adquiridos em tempos míticos, mas como “mero complemento diacrítico do interior” (Viveiros de Castro, 1993: 204). Essa visão foi reforçada por - ao mesmo tempo que reforçou o - plano circular (concêntrico) como o da sociedade jê.

Essa imagem, entretanto, vem sendo gradativamente modificada. Verswijver (1992) e Lea (1986), afirmando a importância do exterior como “fonte de recursos simbólicos”, nos mostraram como alguns elementos importantíssimos do modo de vida *mẽbêngôkre* foram adquiridos dos *kubẽ* (dos mais variados tipos), de prerrogativas cerimoniais (*nêkrêj*) a cerimônias inteiras (como no caso do *kwỳrỳ kangô*, aprendido com os Yudjá),

---

<sup>20</sup> Também conhecido como Projeto Harvard-Brasil Central, uma alcunha cuja assimetria elide a parceria entre instituição metropolitana e periférica, em prol da primeira evidentemente.

<sup>21</sup> Para um debate mais profundo sobre o PHMN, suas consequências e suas críticas, ver Coelho de Souza (2002).

passando por nomes e cantos. Gordon (2003) e Cohn (2005) contribuíram para mostrar que a alteridade, não restrita às relações de guerra e troca estabelecidas no exterior da aldeia, está presente em seu interior, como “fundante de relações propriamente sociais” (Cohn, 2005). Essa argumentação remonta a uma relativização do contraste entre abertura amazônica e fechamento jê que marca a reflexão da virada do século (Coelho de Souza, 2002; Ewart, 2000)

Uma análise das “andanças” como espaço privilegiado para a interação com o Outro e das constantes negociações de Kupatô com os *kubẽ* pode representar uma contribuição para a crescente literatura que busca compreender que forma toma entre os Jê a proverbial “abertura para o Outro” (Lévi-Strauss, 1993) das sociedades ameríndias. O círculo não apenas circunscreve uma complexa organização social, mas está também emaranhado em uma nebulosa rede de interações.



Quero agora apresentar algumas categorias mēbêngôkre necessárias à compreensão das narrativas de Kupatô: o conceito de *kubẽ* e as categorias etárias mēbêngôkre.

### *kubẽ*

*Kubẽ* é como os Mēbêngôkre se referem a qualquer indivíduo não-mēbêngôkre. É uma categoria mais complexa do que pode parecer e já foi alvo de intensa discussão (Turner, 1966; Vidal, 1977; Lukesch, 1976; Verswijver, 1992; Lea, 1986; Cohn, 2005). Essa classificação pode incluir outros povos indígenas, não índios, espíritos e até animais, em alguns contextos<sup>22</sup>. Hoje, na fala corrida cotidiana, *kubẽ* é sinônimo de branco.

Os brancos, que é como os Mēbêngôkre traduzem *kubẽ* quando perguntados, passaram a ocupar um lugar de destaque no campo de alteridade para os Mēbêngôkre após o contato, e acabaram relegando os outros povos indígenas para a categoria de *kubẽ kakrit* (*kubẽ* de menor importância). Esses povos, anteriormente, eram chamados de

---

<sup>22</sup> Lukesch (1976: 14) afirma que chamavam inclusive os habitantes de outras aldeias mēbêngôkre de *kubẽ*.



nomes específicos, como *kubẽ kamrêkti*, no caso dos Asurini, ou *kubẽ akàkakôre* no caso dos Parakanã (Verswijver, 1992: 135). O *kubẽ* “mais importante” parece ser aquele com o qual se tem mais contato e, por isso, os neobrasileiros são chamados de *kubẽ kumrêj* (*kubẽ* de verdade), enquanto os não índios de outros países podem ser chamados de *kubẽ kàjaka* (*kubẽ* de pele clara) ou simplesmente pela sua nacionalidade (*kubẽ* italiano, por exemplo).

Neste trabalho, seguindo Kupatô, sempre que utilizar a palavra *kubẽ*, estarei me referindo aos brancos, a menos que especifique o contrário.

### **categorias de idade**

A classificação em categorias etárias é um traço marcante dos povos Jê e já foi fartamente documentada (Nimuendaju, 1946, Maybury-Lewis, 1984; Lave, 1979; dentre tantos outros). No que se refere ao Mëbêngôkre mais especificamente, vários autores já discutiram a questão, tratando das especificidades sociais e cerimoniais associadas às categorias de idade (Dreyfus, 1963; Turner, 1966; Vidal, 1977 Bamberger; 1979; Verswijver, 1992; Lea; 2012). Não há espaço aqui para discutir as pequenas diferenças e discordâncias entre essas análises, mas um entendimento mínimo das categorias etárias é necessário para que se compreenda os relatos de Kupatô. Sendo assim, apresento-as levando em consideração as categorias enunciadas por ele.

***Mëprĩre*** - crianças pequenas, de ambos os sexos, de até 4 anos de idade aproximadamente.

***Mëbôkti*** – meninos, de até 8 anos, que vão ficando cada vez mais independente dos pais e ausentando-se por mais tempo da aldeia, em brincadeiras com outros garotos.

***Më’ôkre*** – meninos mais velhos, no começo da puberdade, que começam a frequentar a casa dos homens. Antigamente, praticava-se um breve rito de passagem, em que se pintava todo o corpo do menino (Verswijver, 1992: 50). *Më’ôkre* pode ser

traduzido como “pessoas pintadas”. Em outros tempos, era a partir dessa categoria que os rapazes dormiam na casa dos homens, distanciando-se cada vez mais de sua residência natal.

***Mênôrônyre*** – adolescentes sem filhos. O fato de já possuírem o corpo forte (*tyj*) e não serem pais, dava-lhes mais liberdade para diversas atividades, como expedições guerreiras. Kupaô usa como uma marca dessa categoria o fato de ter recebido o *mydjê*, o estojo peniano. Esse adereço marca o reconhecimento da maturidade sexual do rapaz (Verswijver, 1992).

***Mêkranyre*** – jovens com um ou poucos filhos.

***Mêkrare*** - homens com mais filhos, já possuem maior participação política na comunidade.

***Mêbengêt*** – homens mais velhos, já avôs, e anciãos. São os mais participativos e respeitados na política da aldeia.

## **II. Feito porcos: as andanças no mato**

Neste capítulo, busco refletir um pouco sobre como, para os Mëbêngôkre, os lugares nomeados são produzidos por meio das relações entre os diversos seres que habitam o território. Tento perceber como a floresta (*bà*), os rios (*ngô*) e os caminhos que os perpassam envolvem uma complexa rede de agentes cuja *interação* (Coelho de Souza, 2009) cria e recria lugares. Os lugares eles mesmos só “existem” enquanto espaço de atualização de relações entre os Mëbêngôkre e agentes não-mëbêngôkre. Além disso, busco mostrar como saber interagir com esses seres e lugares é fundamental para um líder mëbêngôkre.

Como podemos perceber no relato da introdução, chama atenção nas narrativas de Kupaťô a ênfase dada ao fato de ter viajado bastante, tanto pelo vasto território mëbêngôkre, quanto pelas cidades dos *kubê*. Ele nasceu e “já foi pro mato”. Ele andou por todos os lugares e viu tudo – *ver* é um importante legitimador de conhecimento para os Mëbêngôkre. A ideia aqui é que, se conhecer todos esses lugares significa ter interagido com esse emaranhado de seres, saber lidar com eles em benefício dos Mëbêngôkre é algo necessário a um grande líder (*benjadjwÿrÿ raj*) como Kupaťô. Por isso Kupaťô se apressa em exaltar seus conhecimentos acerca do território. Ele busca afirmar que detém o conhecimento de caminhar pelo mato, e, portanto, sabe como se relacionar com a alteridade presente ali. Essa relação com o Outro é de suma importância para a re-produção da sociedade mëbêngôkre. As coisas “belas” advêm sempre do contato com outras pessoas (e pessoas outras), seja na guerra, na troca ou em viagens xamânicas. Afirmar-se conhecedor da complexa rede de interações entre diferentes tipos de seres é afirmar-se detentor de capacidade de manutenção e atualização do modo de vida mëbêngôkre.

Kupaťô, em nosso primeiro contato, quando ainda não pensava em fazer um trabalho sobre ele, já se revelou um contador de histórias cujo tema favorito era suas “andanças”. Foi na minha primeira visita à A’ukre, acompanhado de outros estudantes. Todos os anos, ocorre ali o Curso de Campo Kayapó, que mencionei no capítulo I. Quando participei desse curso, fomos certa tarde à casa de Kupaťô e a ele foi pedido que

contasse histórias para os estudantes. Ele nos narrava em língua mēbêngôkre e depois de alguns frases era interrompido para que Bengoti traduzisse pouco a pouco. Os estudantes olhávamos admirados aquele senhor falando em uma língua com a qual não tínhamos familiaridade, com os cadernos em mãos, esperando entrar em contato com uma época mágica em que o homem branco e seu modo de vida simplesmente não estavam presentes. Kupatô nos contou sobre a aldeia em que tinha nascido, Pykatôti (que naquela ocasião grafei como *pucacôti*), nos falou sobre como era grande, com cinco quilômetros de diâmetro e mais de dez mil habitantes<sup>23</sup>. Kupatô nos contou também que Pykatôti virou Kubêkrâkêjn depois que o *branco* chegou, e que depois ele saiu de lá com seu irmão e construiu A'ukre. “Hoje”, dizia ele, “era necessário proteger a floresta dos *brancos*”, sem deixar de ressaltar que alguns brancos, como a sua plateia da ocasião, eram amigos e precisavam ajudar os Mēbêngôkre nessa tarefa. Depois de alguns pedidos de fotos, ele pediu que retornássemos no outro dia, quando estaria pintado e devidamente adornado. E de fato estava. Pintado sem nenhum padrão bem definido (sua esposa é praticamente cega) e com os *nêkrêj* que geralmente usa: *nàjkam kadjâtkamrêk* (fios de algodão vermelhos no pulso, no caso dele amarrados em uma longa pulseira de miçanga azul) e o seu *rori rori* de penas de gavião real (adorno plumário que lembra uma espécie de capacete). Além das prometidas fotos, Kupatô nos presenteou com mais uma sessão de histórias. Durante mais de uma hora, falou sobre suas longas andanças e demonstrou todo o seu conhecimento sobre a região. A narrativa consistia basicamente em nos dizer o nome dos lugares pelos quais tinha passado, por vezes explicando o porquê do nome.

### a “viagem”

Agora quero apresentar um relato que motivou a discussão deste capítulo e que apresenta muitas semelhanças com essa narrativa dirigida ao grupo de estudantes do Curso de Campo. Diversas vezes, principalmente quando já me sentia mais confiante com

---

<sup>23</sup> Não me recordo se Kupatô realmente falou nesses números ou não, mas é o que consta em minhas notas. Posteriormente, percebi que é comum por parte dos tradutores quantificar certas informações, principalmente quando se quer transmitir a ideia de uma grande quantidade, ou grande medida. Pàt'i, em certa tradução, me disse que Kupatô estava se referindo a um homem de dois metros de altura, mas originalmente Kupatô se referia a apenas um “homem maior que todos”. Acho que o constante contato com esse vocabulário burocrático de documentos e projetos, que fala de tantos mil reais ou tantas mil unidades de tal material, acaba gerando a ideia de que os *kubê* só conseguem pensar em grandes quantidades em termos de números.

o uso da língua mēbêngôkre, eu colocava minha cadeira ao lado da de Kupatô e arriscava alguma conversa. Às vezes a intenção era obter alguma informação mais específica, mas na maioria dos casos tentava apenas puxar assunto, na tentativa de talvez ser simpático e fazê-lo gostar mais de mim. Em uma determinada noite, sentei-me ao seu lado e lhe contei que Krwýt<sup>24</sup> havia sugerido fazermos (eu e Krwýt) uma viagem até Kubêkrâkêjn com o objetivo de me mostrar os lugares em que acamparam durante a viagem para a fundação de A'ukre. Obviamente meu relato em mēbêngôkre não tinha a riqueza de detalhes desta frase anterior, mas foi suficiente para que Kupatô começasse a me relatar os nomes de todos esses lugares que Krwýt queria me mostrar e muito mais. Quando percebi que aquilo iria se alongar, e não foi necessário muito tempo para isso, corri para pegar o gravador e pedi que ele começasse de novo. Ele recomeçou e o que se seguiu foram quase trinta minutos de gravação, consistindo basicamente em nomes de lugares de vários tipos: aldeias (*krĩ raj*), caminhos (*mēmōrōdjà*), rios (*ngô*), castanhais (*pi'yrekô*) e outras localidades nomeadas. Trinta minutos de enunciação onomástica, com algumas explicações no meio. Como o relato contém basicamente nomes em língua mēbêngôkre, opto por não transcrevê-lo integralmente aqui, valendo-me do discurso indireto e da descrição para apresentá-lo.

O primeiro lugar a que ele se refere é A'ukre, aldeia onde estávamos. Vai seguindo o trajeto rio acima, enunciando os nomes dos lugares um a um, como se estivesse me conduzindo em sua canoa de memórias. A canoa para brevemente quando chegamos a uma “grande aldeia bonita”, Pykatôti, para logo depois seguirmos em movimento de novo. E assim ele vai me conduzindo, enunciando lugar por lugar, até chegarmos ao *Bytire* (Rio Xingu). Me contava que já havia dançado nas margens daquele grande rio, que havia bebido das suas águas e se banhado ali. Ele se levanta, e reproduz suas ações com gestos, em uma tentativa de recriar algumas interações talvez. Me conta que em *'Ydjàri*, houve um duelo (*abên tak*) em que seu *inhigêt* Mrypati foi ferido e morto. Ele, ainda criança, e sua mãe foram obrigados a correr para a mata. Dando início a uma nova jornada. Ele segue me contando os nomes, parando de vez em quando para me explicar algo. Como em Mâtnhõre (lugar das araras), um lugar no cerrado (*kapôt*)

---

<sup>24</sup> O mais velho *benjadjwýrý* de A'ukre e um dos homens que vieram na ocasião da fundação da aldeia.

habitado por muitas araras e onde costumavam buscar penas. Ainda no cerrado, passamos por Nhêpkre (morcego/buraco), Kaprêpkre (encantado<sup>25</sup>/buraco) e vários outros locais. Enfim, essa viagem, com sua temporalidade e espacialidade próprias, poderia render muitas páginas. Apenas nesse relato, Kupatô cita o nome de 86 localidades. Kubê

Transcrevo agora um trecho da sua fala que sucede a todo esse percurso:

Eu sei o nome de todos os lugares, todos os *matos*, todos os lugares. Eu contei para você isso tudo. Contei para você o nome de muitos lugares, para você anotar no seu papel. Eu andei no mato de verdade. Eu vi tudo. Mato bom, não era mato destruído não. O *kubê* destrói o mato, eu vi. Animais queimados, frutos queimados, castanha queimada. Eu andei pelo mato bom de verdade. Andei ali, andei lá, andei lá. Eu falei para você o nome dos rios, nome dos lugares. Eu andei e vi tudo isso. “Você viu isso tudo?” Vi! Eu andei, eu andei. Quem cresceu aqui não fala direito, não sabe, não viu as coisas. Mas eu cresci há muito tempo, andei muito, vi muito. Vai chegar alguém e perguntar: “Onde está quem fez esse lugar [aldeia]? Quem foi?”. Ele não sabe mesmo. Mas eu te contei tudo, você sabe. “Quem te contou isso? *Ngetwa* Kupatô me contou isso”.

Fica clara a necessidade de se ter “visto” para aquele conhecimento ser legítimo. O conhecimento acerca dos lugares teria que se dar *in loco*. Os lugares nomeados não são uma entidade definitiva que fazem parte de uma memória coletiva estável, mas sim produtos contingentes de ações de vários tipos de sujeitos, e portanto podem sofrer alterações. Vivências diferentes podem gerar lugares nomeados diferentes, daí a importância de se estar lá e ter vivenciado.

Saber que eu faria uma viagem com Krwýt parece ter motivado Kupatô ainda mais a me contar sobre os lugares que conhece. Creio que ele queria fazer essa viagem também e me levar para conhecer os lugares de que tanto falava. Não podendo mais, por sua idade avançada, fazia questão de relembrar tais nomes, de gesticular e demonstrar certas ações ocorridas em lugares determinados. Enunciou o nome dos lugares, um a um, como se de fato seguisse um caminho definido saindo da aldeia onde estávamos. Não se

---

<sup>25</sup> Lea (2012) traduz *kaprêp* como “algo que tem feitiço”, uma palavra que após o nome de um animal o qualifica como um ser especial, como aqueles encontrados durante viagens xamânicas.

tratava de apenas demonstrar que conhecia os lugares, mas de, lembrando-os na ordem, fazer uma expedição por aqueles sítios novamente. Simplesmente saber os nomes, não significa conhecer os lugares. É necessário estar a par das interações que ali ocorreram para que os nomes façam sentido, para que os lugares de fato “existam”. Eles não existem senão no contexto das interações entre diferentes agentes que se deram ali. Utilizando a terminologia de Wagner (2010), Coelho de Souza (2009) afirma que eles são “symbols that stand for themselves”, e “não existem fora das relações que os animam, e por meio das quais são narrados”. Gow (1995) diz que eles não são *representações*, ou seja, não são “algo que representa alguma outra coisa em sua ausência”. Daí a importância de Kupatô tentar “me conduzir” – perceptivelmente quase - a esses lugares de algum modo e de ressaltar que ele “viu” todos aqueles lugares.

A necessidade de *ver* o lugar explica o fato de Krwýt ter me sugerido uma viagem para conhecer os lugares pelos quais passaram. Certo dia conversava com ele sobre a fundação da A’ukre, ele me contava sobre as primeiras pessoas que chegaram lá, me contava como as casas eram perto do rio, como as roças eram no lugar onde hoje está o pátio da aldeia, etc. Quando começou a me contar sobre os lugares em que acamparam, ele parou e me perguntou se eu ainda tinha gasolina, pois ele havia decidido que iríamos visitar Kubêkrâkêjn para que ele pudesse me mostrar pessoalmente tais lugares. Era importante que eu os visse, só assim aquilo de fato faria sentido para mim. Tenho certeza que Kupatô iria querer fazer o mesmo se sua idade assim permitisse. Os lugares nomeados não devem ser simplesmente lembrados. Assim como seus nomes se deram por meio das interações ali ocorridas, ele deve ser “demonstrado” no contexto dessas interações, ou narrados de forma que essas interações sejam “visíveis” (Coelho de Souza, 2009; Gow, 1995).

### **um espaço privilegiado de socialidade**

Mas não foi apenas nesse relato que o assunto foi tratado por Kupatô. Na verdade, suas andanças constituem um assunto muito presente, como constatado nas narrativas

dirigidas aos estudantes americanos. O fato de ter crescido no mato é sempre invocado por Kupatô. Em outro relato ele me contava, com seu estilo retórico, emulando uma terceira pessoa que faz uma pergunta para que ele possa responder: “Você cresceu aqui [na aldeia]? Não! Eu cresci no mato.”

O motivo para Kupatô atribuir tanta importância a sua vida no *mato* é, creio eu, o fato de ser este o espaço de um tipo peculiar de socialidade. Os povos Jê são conhecidos por seu *seminomadismo*<sup>26</sup>. Os Mëbêngôkre chegavam a passar metade do ano fora da aldeia, fosse em expedições guerreiras, em expedições de caça e coleta e até para explorar roças de áreas previamente ocupadas, constituindo um modo de territorialidade que demorou a ser compreendido pelos etnógrafos. Sendo assim, é de se esperar que a mata constitua um espaço de (algum tipo de) socialidade, caso contrário seriam “a-sociais” metade de suas vidas.

De fato, isso já aparece na literatura sobre os Mëbêngôkre. Turner (1992) chama atenção para o aspecto social das expedições, ou *trekkings*. Segundo ele, em uma expedição, em que se deve desmontar e montar acampamento todos os dias, todas as famílias trabalham juntas e o grupo torna-se mais importante que suas partes, invertendo um pouco a lógica da aldeia. Além disso, os acampamentos enfatizariam a posição central dos homens adultos, contrastando com a socialidade doméstica centrada ou pelo menos mediada pelas mulheres, característica da vida aldeã. São eles que escolhem o lugar (devido à caça) em que se deve parar e os agrupamentos se dão em relação aos grupos de homens - sejam as turmas, sejam as categorias de idade. “Mais especificamente, retiram a ênfase do princípio da matriuxorilocalidade e da segmentação da sociedade nela baseada em favor de uma espécie de patrivirilocalidade coletiva” (Turner, 1992).

---

<sup>26</sup> Utilizo a palavra *seminômade* devido ao seu emprego usual na literatura antropológica quando se trata de povos Jê. O termo é uma primeira tentativa de se afastar do ideia de nomadismo, entendido erroneamente como falta de vínculo a um território. Os Kayapó, assim como outros povos considerados seminômades, movem-se em um parcialmente determinado – conhecido – de trajetos e localidades. Porém migrações sazonais no interior dessa rede - distinguíveis de incursões a novos territórios, seja para a guerra ou em resposta à expansão colonial - eram bastantes comuns, o que gerou a ideia do nomadismo.



Verswijver (1992) comenta que, durante expedições guerreiras, os jovens aprendiam com os mais velhos a se tornarem fortes e verdadeiros guerreiros mẽbêngôkre. O autor comenta ainda que esta é uma dinâmica em declínio, haja vista a sedentarização dos mẽbêngôkre e o fim da guerra<sup>27</sup>. Era ainda em expedições guerreiras que os jovens recebiam seu estojo peniano (*mydjê*), importante marca da passagem para a maturidade sexual.

É inegável, portanto, a importância de tais expedições. Mas os pontos comentados por esses autores são todos em relação a socialidade estabelecida entre indivíduos mẽbêngôkre. Um olhar mais atencioso aos nomes dos lugares e à ênfase que Kupatô dá a eles me faz crer que apenas as interações entre os próprios Mẽbêngôkre seja insuficiente para dar conta da importância dos lugares nomeados e, conseqüentemente, das viagens empreendidas entre eles. Acredito que essa importância se deve ao fato de serem formados por complexas redes de agentes não-mẽbêngôkre, *loci* privilegiados de alteridade. Povoado por animais, espíritos, *kubẽ kakrit* e uma pluralidade de outros seres, o *bà* abriga uma complexa rede de agências com as quais a interação é essencial para a re-produção da sociedade mẽbêngôkre. Como afirma Cohn (2005) a “socialidade só se faz na relação de diferença: será sempre dependente do Outro, qualquer que ele seja”. Um espaço que abrigue diversos tipos de Outros representa então um espaço privilegiado de socialidade.

Em relação aos Kisêdjê, outro povo Jê, e às diversas agências que participam da constituição desse espaço, Coelho de Souza nos diz que

habitar a paisagem, construindo casas e aldeias, abrindo roças, viajando e acampando, pescando, caçando, buscando frutos, cipós, madeiras, sem provocar maiores desastres e conflitos, é uma arte calcada na capacidade de identificar essas agências; conhecer o território é perceber a ação e os sujeitos que, assim como eles próprios, fazem os lugares. (Coelho de Souza, 2009)

---

<sup>27</sup> Pelo menos da forma como a guerra era empreendida antes. Cohn e Sztutman (2003) discutem as formas “visíveis e invisíveis” da guerra ameríndia e argumentam que, em vez de pôr um fim da atividade guerreira, a nova dinâmica imposta pós-pacificação fez a guerra adquirir novas feições.

Os nomes são registros dessas ações. Eles se dão na maioria das vezes a partir de eventos que ocorreram ali (como em *mryka'ākḃīdjà*, “o lugar em que se matou um monstro das águas”), a partir da topografia do lugar (como em *Kēntykti*, pedra preta grande) ou ainda referem-se a algum ser que habitava aquele espaço (como em *kukôjre*, *Tipotikre*, respectivamente: macaco-prego e buraco das andorinhas). Esses último tipo é de longe o mais numeroso em meus dados. A primeira coisa que vem à cabeça quando pensamos na quantidade de nomes que se referem a esses animais seja o fato de constituírem uma indicação para lugares de caça e pesca, ou seja, os nomes teriam uma função mais utilitária, baseando-se na identificação de lugares favoráveis à obtenção de recursos. Mas um olhar mais atento parece indicar outra coisa.

A'ukre, por exemplo, significa bater, comprimir, e se refere muitas vezes ao ato de pilar. Certa vez, perto do local onde se encontra a A'ukre, escutou-se os fortes “rugidos” do peixe pescada, lembrando um pilão. Desde então, passaram a chamar aquele lugar de A'ukre. Durante a viagem que empreendi com Krywýt até Kubēkrākējn, ele me contou várias histórias parecidas, como a de *Ropkre* (onça/buraco), onde havia uma onça que morava embaixo da água. A lista poderia continuar infinitamente. Há casos também em que o nome não se limita a indicar o ser com o qual se interagiu, mas indica também a ação que ocorreu, como o *mryka'ākḃīdjà* (supra) ou *ropdjāmdjà* (onça/em pé/lugar), onde alguém uma vez avistou um onça. Nota-se que todos esses nomes indicam mais do que uma simples referência aos recursos da região. Eles implicam de fato uma *interação*, na maioria das vezes envolvendo também seres não-mēbêngôkre.

No relato da “viagem”, Kupatô cita 86 lugares, listados a seguir. Podemos classificar esses nomes em: nomes que se referem à paisagem (como *Kenti*, pedra grande); nomes que fazem referência a outros mēbêngôkre (como *Bepkudjôkrā*, Bep de cabeça cheirosa); e nomes que se referem à agentes não-mēbêngôkre, isto é, plantas, animais e espíritos (como *Tepkatinhôngô*, rio do matrinxã; e *Pi'yredjām* (castanheira de pé). A lista também conta com uma seção “outros” que se referem a nomes em português.

Lista 1.

**Mêbêngôkre**

1. Bepkrâpôktiku'êdjà  
onde a cabeça de Bep estava  
queimando

2. Bepkudjôkrā  
cabeça de Bepkudjô
3. Kikrajryti  
forno comprido

**Não-mêbêngôkre**

1. 'Ydjàri  
local de diferentes sementes
2. 'Ytikô  
local com grandes sementes
3. A'ukre  
comprimir, referente ao som  
de “pilar” produzido pelo peixe  
pescada
4. Àkjaê  
ninho de ave
5. Amnikamrêk  
espécie de árvore
6. Anhyjkyti  
espécie de pássaro
7. Bànhôrôkô
8. Jaêkaëryti  
ninho fechado comprido
9. Kamrônekô  
local de plantas *kamrô*
10. Kangãnhôngôre  
rio da serpente
11. Kapatnôro
12. Kaprêpkre  
buraco do encantado
13. Katêrekrô  
local de muitas abóboras
14. Ken'oyrykwâre  
Casa de pedra
15. Kêtenhôngri  
pequeno local dos periquitos
16. Kêtenhôngraj  
grande local dos periquitos
17. Krâkotykre
18. Krwaprodjâ  
local da flecha pronta
19. Krwýnhôdjâ
20. Krwýrekô
21. Krwýtikamngy  
barro do rio Trairão

22. Krwýtitykre  
traíra
23. Krwýtkâ  
“pele” de traíra
24. Kukêjre  
cotia
25. Kukôjre  
macaco-prego
26. Majrenhôngô  
rio do camarão
27. Mâtnhøre  
local das araras
28. Mâtukrô  
local de muitas araras
29. Môjtekyj
30. Môpdjâ  
local do inhame
31. Mryka'âkbîdjâ  
onde se matou o *mryka'âk*
32. Nhêpkre  
buraco do morcego
33. Nhôjmydjari
34. Nhynhôrôtkrô
35. Ôkrôkrôkre  
banana selvagem
36. Pi'yredjâm  
castanheira em pé
37. Pîkajapotinôrô
38. Pokrô
39. Prîkâktikô
40. Ramrekôre  
local de capitão-do-campo  
(espécie vegetal)
41. Rareka'âkô
42. Rojkâkrekô  
local de tamaeiras
43. Rôn'ô'ôkikre  
casa da folha de babaçu
44. Rônekôre  
babaçuzal

45. Ropkre  
buraco da onça
46. Tepkàngrãngrãnhõngô  
rio do peixe de pele verde

47. Tepkatinhõngô  
rio do matrinxã
48. Tetyktire  
piranha preta

### Topografia

1. Krwýtikamngy  
barro do rio Trairão
2. Krwýtirebikjêre  
onde o rio Krwýtire se abre,  
foz do rio
3. Krwýtikamngy  
barro do rio Trairão
4. Píkakàbikjêre  
foz do rio Píkakà, onde ele  
se abre
5. Bànhõrõkô
6. Jarekrã'yryre  
ponta da raiz rachada
7. Kêdjêrekrã
8. Kenmêre  
pedra lisa
9. Kenponàt  
pedra achatada em que se  
entra
10. Kenpore  
pedra achatada
11. Kenti  
pedra grande
12. Krã'yryraj  
cachoeira grande
13. Krãjtykti  
grande morro preto
14. Ngôkamrêktire  
rio Vermelho
15. Ngôkôtkrô
16. Ngôkôtpryre  
caminho pelo rio
17. Ngôwakraj  
começo do primeiro rio
18. Otedjêre
19. Pidjôjêr  
fruto pendurado
20. Pîjarêkti
21. Píkajapotinõrô
22. Píkêjkamngôre
23. Píkêjcreproroti

24. Po'êre  
taboca
25. Prykarêre  
caminho limpo
26. Pykakôti
27. Pykarerekti  
terra muito fraca, i.e. lama
28. Pykatire  
areia/praiã
29. Ngôkwatyj  
água + (MM, FZ)
30. Pykakwatyjre  
terra + (MM, FZ)
31. Pykatôti  
terra muito pegajosa

## Outros

1. Adutire
2. Butuseco
3. Paraibã
4. Urubu

Os nomes que tratam apenas da topografia da região são bastante numerosos (31). É inegável que coisas como um morro ou o tipo de solo da região servem como uma boa referencia para se nomear um lugar. Mas se levarmos em conta nomes que se referem a interações com tipos diferentes de agencialidades, chegamos a um total de 48 nomes. Desconsidere para esse fim os nomes que fazem referencia indivíduos mēbêngôkre ou à topografia, como Bepkudjôkrã (cabeça de Bep fedida) e Kenti (pedra grande). É certo que elementos da topografia podem sim ser dotados de agência, mas como não pude investigar a origem de todos os nomes do tipo, prefiro enfatizar agencialidades que referem-se à fauna, flora e espíritos. É certo que os Mēbêngôkre não dotam as plantas de intencionalidade da mesma forma que fazem com os animais. No entanto, isso não significa dizer que elas não tenham agência. As plantas funcionam muitas vezes como mediadoras nas relações entre os Mēbêngôkre e outros seres. Posey (1982) já chamava atenção para o fato de que “não apenas os seres humanos tem espíritos (karõn), mas também os animais, e as plantas agem como agentes balanceadores entre esses dois domínios espirituais”. O conhecimento acerca da flora pode ser muito importante para o tratamento de doenças, por exemplo, na maioria das vezes causadas pelos animais<sup>28</sup>. Bolívar (2014) relata uma expedição de caça que participou com os Mětyktire, onde podemos perceber a importância que se dá ao conhecimento acerca das plantas e o seu poder de transformar as relações humanas.

“Chegando em Pykanhikàkàry me chamou a atenção que Bedjaj, bem nas primeiras horas de termos chegado, fez questão de mostrar para todos – dirigindo-se especialmente aos mais novos – falando em voz alta para ser bem ouvido: ‘Olhem aqui, essa árvore aqui, essa casca é tep kane (peixe-doença, isto é, contra doença de peixe)’. A árvore, bem no meio do caminho entre o acampamento e o porto, de certa

---

<sup>28</sup> Ver Posey (1991) para uma classificação mēbêngôkre das doenças e animais.

forma separava o mundo do rio da área onde os caçadores cozinham, cantavam e dormiam.” (Bolívar, 2014: 57)

E, como o próprio Bolívar explica mais adiante:

*Tep kane*, doença de peixe, não é o nome que corresponderia a uma espécie vegetal, mas a uma ampla categoria que junto a outras como *mry kane*, doença de animal, *àk kane*, doença de ave, indicariam um conjunto de mediações entre os agenciamentos animais e os corpos humanos, nas quais, plantas corretamente administradas mitigariam efeitos repondo a saúde. (Bolívar, 2014: 116)

Ou seja, a classificação em diferentes “*kanê*” não se refere a características perceptíveis da própria planta, mas sim ao tipo de agência da qual é capaz. Não se trata de saber somente o que *é* a planta, mas também o que ela *faz*. E só a interação com elas é capaz de proporcionar esse conhecimento, ponto fundamental para a importância das andanças no mato.

Há velhos que são especialistas em tipos específicos de *kanê*. Kupatô, por exemplo, é especialista em males causados por um tipo de lagarto (*wet kanê*) e inclusive tratou do meu pé uma vez em que fui vítima das esporas de um animal do tipo. O tratamento consistia em mastigar determinadas plantas e espalhar aquele sumo no meu pé, além de amarrar alguns ramos da planta em volta da região afetada. Quando Kupatô foi *wajanga*, conversava com um grande lagarto que vivia nos fundos de sua casa e pedia para que ele não machucasse as crianças que brincavam ali. Hoje Kupatô não é mais *wajanga*, não é capaz do contato direto com os animais “encantados”, mas ainda detém os conhecimentos para lidar com esse tipo de ser, mesmo que de forma indireta, através das plantas.

Outros exemplos devem ajudar a esclarecer importância desse espaço de interação para Kupatô. Vamos retomar um trecho da narrativa que aparece no capítulo I, em que ele me contava que nasceu e logo foi para o mato:

Então vou começar a contar. Eu sou Kupatô. Pykatôti foi onde eu nasci. Então eu fui pro mato. Fui pra Mâtukrô. Eu era *ibôkti*. Depois eu voltei de novo pra minha aldeia bonita. Voltei pra Pykatô. Eu era *ibôkti*. Eu era assim [gesto indicando altura]. Era *ibôkti*. Depois eu saí pra ‘Ydjàri. Eu era assim, olha [gesto que cresceu mais um pouco]. Eu era *mêbôkti*. Então eu era *ibôkti*. Depois eu fui pra Pykarerekti. Aí eu

voltei de novo pra minha aldeia bonita. Cheguei de novo em Pykatôti. Depois cheguei em ‘Ydjàri. Voltei pra ‘Ydjàri. Mas lá estava muito ruim. Eles brigavam, brigavam o tempo todo. Aí eu cresci mais um pouco. Então eu estava com medo e corri junto com minha mãe. Então meu inhingê Mrypati ele ficou assim [gesto de ferido]. Aí eu era *ibôkti*. Aí minha mãe me levou embora. A gente foi pra Amnikamrêk. No castanhal Amnikamrêk. Aí eu fui com minha mãe e todo mundo. Aí a gente voltou de novo pra ‘Ydjàri. Saímos pra ‘Ydjàri. Mas de novo estava ruim. Eles estavam brigando assim [gesto de briga]. Depois eu fui pra Bytire. Eu corri de novo. Pra longe, pra outro lugar no cerrado, pra outro cerrado, pra outro cerrado ruim. No Bytire, no Bytire. Eu era *mêbôkti*. Aí eu voltei de novo pra Pykatô. Voltei de novo. Eu era *mêbôkti*, eu era *mêbôkti*. Aí eu fui pra lá, pra lá, cheguei em Pîkâkadjôro. Longe, Pîkâkadjôro. Eu era *mêôkre*, grande. Depois Pîkâkadjôro. Longe, mato dos Asuriní. Eu já era grande. Aí depois eu voltei de novo. Cheguei em Môkôktikre, cheguei em Môkôktikre. Eu já tinha meu *mydjê*, já tinha meu *mydjê*. Aí quando eu cheguei eu tirei meu *mydjê*. Aí de novo meu pênis ficou assim, sem nada. Aí de novo eu fui embora, eu fui. Agora eu era *mênôrônyre*. Eu já era *mênôrônyre*. Depois de novo eu tinha meu *mydjê*. Então eu peguei uma corda grande e fiz um cinto. Aí com essa corda também fiz meu *inhôkretâ*. Eu já era grande. Eu mesmo tirei meu *mydjê*. Eu tirei meu *mydjê*. Meu cinto e meu *kretâti* eu tirei. Então eu estava por aí e já virei *mênôrônyre*. Depois eu voltei de novo pra Pykatôti. Eu era *mênôrônyre* de verdade. Aí quando eu cheguei estava tendo cerimônia. Aí terminou a festa, terminou a dança. Eu era *mênôrônyre*. Aí a gente foi de novo pro Bytire. Eu já era grande. De novo eu tinha meu *mydjê*. De novo eu tinha meu *mydjê* de verdade. Eu já era grande de verdade. Já tinha um *mydjê* forte de verdade. Depois eu cheguei de novo em Nhôjmydjari. A gente acampou em Nhôjmydjare. Depois voltei de novo pra Krâj’âpare, acampou lá e chegou de novo. Eu nasci em Pykatô. Depois eu já era grande e voltei pra Tetyktire. Aí eu já era *benjadjwỳrỳ* de verdade. Aí eu juntei todo mundo... dava comida. Aí eu fui pro castanhal, lá pra Noborina. O Tutu chama de Kikretum, mas lá é Noborina. Em Noborina eu fiquei só com *kubê*. Aí o *kubê* me falou “você vai ser *benjadjwỳrỳ*”. Então eu era *benjadjwỳrỳ*. Eu era *benjadjwỳrỳ*. Aí meu nome espalhou pro cerrado. Kupatô é *benjadjwỳrỳ*.

Uma das coisas que mais chama a atenção nesse trecho é como a visita a algum lugar, e a viagem que se faz parar chegar lá, marcam as passagens entre as diversas fases da vida. Há uma espécie de entrelaçamento entre topônimos e

categorias de idade, uma outra concepção da dualidade espaço/tempo. Kupatô nasceu e já foi pro mato. Foi até Mâtukrô e quando voltou para sua aldeia, já era *měbôkti*. Depois foi para ‘Ydjàri e cresceu mais um pouco. A ida a Pîkâkadjôrô marca sua passagem para a classe de *mě’ôkre* e a visita a Môkôktire sua transformação em *měñrônyre*. Ele vai para Noborina<sup>29</sup>, onde fica só com um *kubě* que diz que ele vai ser *benjadjwỳrỳ*, então ele volta para Tetyktire<sup>30</sup> e já é *benjadjwỳrỳ*.

É interessante também notar a controvérsia a respeito do nome de Noborina. Kupatô afirma que o lugar chama-se *Noborina*, enquanto Tutu<sup>31</sup> o chamava de *Kikretum* (casa velha). Esse desacordo evidencia o aspecto interativo da constituição dos espaços. “O lugar só existe pelo o que acontece ali” (Coelho de Souza, 2009). Desse modo, o nome de um determinado local pode variar de acordo com quem narra. Noborina não é um nome *měbêngôkre*, mas é como Kupatô o chama pois ali foi um local em que interagiu com um *kubě*. Tutu chama Kikretum por ocupar aquele espaço de modo diferente. Ali ele fundou uma aldeia e se baseou em alguma característica da região (provavelmente uma casa velha, utilizada em outras épocas) para nomear aquele espaço recém-reocupado. Os lugares foram vivenciados de forma diferente por cada um, resultando em diferentes denominações. É de se supor também que o próprio Tutu chamava aquele local de Noborina antes de fundar uma aldeia ali. É provável também que antes da ocupação dos *kubě*, os *Měbêngôkre* se referiam a Noborina por outro nome. Mas novas vivências e novas interações implicam, de fato, em novos lugares. E coisas novas recebem nomes novos.



---

<sup>29</sup> Noborina é uma corruptela *měbêngôkre* para Nova Olinda, antigo povoamento de *neobrasileiros* às margens do Rio Fresco. Foi mais ou menos nessa região que se deu os primeiros contatos pacíficos com os Gorotire, na década de 1930 e é onde hoje está a aldeia de Kikretum.

<sup>30</sup> Tetyktire é o nome de um dos lugares que o subgrupo *Kuběkrâkêjn* ocupava, às margens do Riozinho. Mudavam constantemente entre quatro localidades diferentes, todas mais ou menos próximas à *Krâ’yryraj* (Cachoeira da Fumaça). O SPI os estabeleceu permanentemente em Xipotikre, local da atual *Kuběkrâkêjn*, por se no cerrado e consequentemente mais fácil para a abertura de uma pista de pouso.

<sup>31</sup> Tutu Pombo foi um cacique de Gorotire que, após uma cisão, fundou a aldeia de Kikretum. Tutu Pombo era um personagem famoso na região, inclusive entre os *brancos* e chegou a ocupar o noticiário certas vezes. Ganhou muito dinheiro no auge do garimpo e o uso que fazia dele chamava a atenção de todos. Chegou a comprar um jato particular e mandar fechar uma boate para comemorar seu aniversário.



Kupatô não enfatiza apenas as viagens pelo *bà* ou pelos diversos *ngô*. Também era um tema recorrente suas viagens a cidade com o SPI, onde conseguia “coisas de *kubê*” (*kubênhô myja*), que incluíam, mais destacadamente armas, munição, miçangas e roupas. Kupatô exaltava o fato de conhecer as grandes cidades (*krî raj*). Visitou Brasília, Rio, São Paulo, Belém e Altamira em viagens nos aviões do SPI. Em viagens como essas, entrava em contato com outras etnias, como Asuriní, Arara e Kuikuro. Uma das minhas “missões”, segundo ele, era levar suas narrativas para essas grandes cidades. Mostrar sua fala aos seus chefes (*benjadjwỳrỳ*), pelos quais, ressaltava ele, ele não nutria ódio<sup>32</sup>.

Há algo que perpassa esses dois aspectos (o conhecimento acerca dos lugares e o trabalho com o SPI): o constante jogo com agências não-mêbêngôkre. Saber lidar com essa complexa rede de diferentes sujeitos que povoam o mundo talvez seja a habilidade crucial de Kupatô. Se a “preensão simbólica” é fundamental para a criatividade mêbêngôkre, saber lidar com esse espaço de alteridade é um dos fatores mais importantes para que possa se continuar fabricando pessoas belas, dotadas de nomes e de *nêkrêj*. E isso é algo que se tem que fazer constantemente, a fim de produzir e manter as diferenças entre os diversos seres, sob o risco de não se produzir mais belos indivíduos mêbêngôkre. Conhecer muitos lugares significa conhecer muitas *interações*, significa ter entrado em contato com uma complexa rede de agências que se diversifica e se atualiza continuamente.

Calávia Sáez (2006) comenta que tradições orais podem funcionar como antecedentes nativos da narração autobiográfica. Elas imprimem sua marca em relatos do tipo, gerando uma espécie de gênero narrativo indígena, como no caso dos *coup tales*, relatos de façanhas guerreiras parecidos, segundo o autor, com uma espécie de *curriculum vitae*. Em vez de um *curriculum vitae* (“trajetória de vida”, em latim), poderíamos talvez dizer que Kupatô nos fornece um *curricula in vitae* (“trajetórias em vida”) ao nos narrar suas viagens. Kupatô está tentando nos dizer o que é necessário para um jovem poder ser um Mêbêngôkre de verdade. Isso inclui essa capacidade de lidar com os diversos tipos de pessoa que povoam o cosmos. Essa habilidade é prerrogativa de um líder mêbêngôkre. Alguém cuja função essencial é mediar as relações com os *kubê*. Não basta apenas entrar em contato com esses diversos seres,

---

<sup>32</sup> Me’ô benjadjwỳrỳ já kute ikurê kêt = alguém/chefe/demonstrativo/reflexivo/odiar/negativo.

mas saber como manter relações sem que isso decorra em tragédias, e sem que isso faça cessar a possibilidade de essas relações serem constantemente reativadas. Diferentemente dos *kubẽ*, que destroem as florestas, Kupatô foi capaz de jogar o jogo das interações e aproveitar o que estas florestas têm a oferecer e hoje briga para que ela não seja destruída. Diferentemente dos jovens líderes que hoje negociam com a FUNAI, Kupatô trabalhava com o SPI e conseguia diversos bens para a comunidade<sup>33</sup>. A preocupação de Kupatô com esses aspectos se deve à necessidade da continuidade dessa “preensão simbólica”, como nos diz Cohn:

A incorporação contínua de elementos tomados dos Outros demonstra que, se o processo de formação das diferenças internas teve início no tempo mítico, ele não foi interrompido, mas, ao contrário, é permanentemente reelaborado a partir de relações efetivas e históricas que estabelecem com os diversos tipos de Outros. (Cohn, 2005: 26)

Kupatô insiste em nos lembrar do caráter “andante” dos Mëbêngôkre, da época em que, como ele define, eram “feito porcos-selgagens” (*angrô pràk*), viajando pela imensidão de seu território. Alguém pode pensar que, para os porcos e para os Mëbêngôkre, esse caráter “andante” era de fato “errante”, que vagavam a esmo a procura de recursos de subsistência. Kupatô talvez pense diferente. Sua lista de lugares está aqui para demonstra-lo.

---

<sup>33</sup> Na única ocasião em que o vi discursando na *ngà* (casa dos homens), ele salientava o fato de que não se conseguia quase nada com a FUNAI, diferente de sua época com o SPI.

### III. As coisas do *kubẽ*

Aí o *kubẽ* me falou “você vai ser *benjadjwỳrỳ*”. Então eu era *benjadjwỳrỳ*. Eu era *benjadjwỳrỳ*. Aí meu nome espalhou pro *kapôt*. Kupatô é *benjadjwỳrỳ*. Kupatô já é *benjadjwỳrỳ*. Aí eu fui trabalhar no castanhal no verão e levei um monte de gente comigo. Aí eu voltei pra aldeia, depois voltei de novo pro castanhal e fiquei lá. Então é *espidi*, *spi spi*, *spidi*, são Paulo, são Paulo. Aí o *spidi* falou que Kupatô e Moté eram *benjadjwỳrỳ*. Aí eu e Moté fomos pro castanhal com o pessoal. Aí fumo, munição, fósforo, fósforo de verdade. Aí a gente distribuía isso tudo. A gente era *benjadjwỳrỳ*. A gente juntava todo mundo. A gente dava as coisas. Eu fazia assim.

A aquisição de bens dos *brancos* já foi bastante discutida em diversos trabalhos sobre as sociedades das terras baixas sul-americanas. No caso *mẽbêngôkre*, a obtenção das coisas dos *kubẽ* (*kubẽnhõ mỳja*), como demonstrou Turner (1992), foi mais causa do que consequência do contato. Se antes esses bens eram adquiridos por meio da guerra ou da troca com outros povos com maior contato com os *brancos*, em algum momento os *Mẽbêngôkre* acharam que seria mais vantajoso adquiri-los de outra forma. Vários casos semelhantes foram analisados no volume organizado por Albert e Ramos (2002). No que se refere a outros povos Jê, Ewart (2013), em sua bela etnografia sobre os Panará, dedica um capítulo inteiro à discussão dos efeitos do grande influxo das coisas (*soti*) dos *brancos* na socialidade daquele povo, apontando os novos desafios envolvidos na aquisição desses produtos e como os Panará lidam com isso. Gordon (2006; 2010) discute a apropriação das “*coisas dos brancos*” entre os Xikrin e analisa seus efeitos no complexo ritual *mẽbêngôkre*. Esses exemplos demonstram que a aquisição de bens estrangeiros ocupa uma parcela importante das percepções indígenas. Nesse capítulo, busco refletir sobre como essa aquisição foi uma forma de Kupatô tornar-se e afirmar-se líder. A partir de suas narrativas, analiso como a “*pacificação*” e o trabalho imposto pelo SPI transformaram a dinâmica de aquisição das coisas dos *kubẽ* (*kubẽnhõ mỳja*) e colocaram Kupatô na posição de *benjadjwỳrỳ raj*, um grande chefe.

### o trabalho nos castanhais

A “pacificação” dos Kubêkrâkêjn se deu no ano de 1952, após contatos pacíficos serem estabelecidos com a frente liderada por Cícero Cavalcanti<sup>34</sup>. Diferentemente de outras narrativas indígenas de cunho autobiográfico (Cohn, 2005; Oakdale, 2005, Kopenawa & Albert, 2015), Kupatô parece não problematizar esse momento, pelo menos não quando os relatos se dirigem aos *kubê*. Prestando atenção no relato da introdução, vemos que o *kubê* (e aqui ele se refere a um indivíduo particular) aparece de repente como personagem da história, para tornar Kupatô *benjadjwỳrỳ*.

Eu já era grande. De novo tinha meu *mydjê*. De novo eu tinha meu *mydjê* de verdade. Eu já era grande de verdade. Já tinha um *mydjê* forte de verdade. Depois eu cheguei de novo em Nhôjmydjare. A gente acampou em Nhôjmydjare. Depois voltei de novo pra Krăj’ăpare, acampou lá e chegou de novo. Eu nasci em Pykatô. Depois eu já era grande e voltei pra Tetyktire. Aí eu já era *benjadjwỳrỳ* de verdade. Aí eu juntei todo mundo... dava comida. Aí eu fui pro castanhal, lá pra Noborina. O Tut chama de Kikretum, mas lá é Noborina. Em Noborina eu fiquei só com *kubê*. Aí o *kubê* me falou “você vai ser *benjadjwỳrỳ*”. Então eu era *benjadjwỳrỳ*.

De *mydjê* Kupatô já passa para *benjadjwỳrỳ*, quando um *kubê* o “dá” esse título. Em vez de tratar do processo de “pacificação”, dos primeiros encontros, Kupatô prefere enaltecer seu trabalho com o SPI e como esse trabalho o tornou um *benjadjwỳrỳ*.

Após estabelecido o posto indígena, o SPI instaurava um sistema de trabalho com o objetivo de gerar renda para o posto e bens manufaturados para os Mêbêngôkre. O trabalho mais rentável na região que os Mêbêngôkre habitavam era a coleta da castanha. Aliada à coleta do caucho e da pele de “gatos” (principalmente jaguatiricas), a coleta da castanha representava para os Mêbêngôkre a principal forma de adquirir as tão valorizadas coisas dos *kubê*, que motivaram o seu esforço de “pacificação dos brancos” (Albert & Ramos, 2002). O pagamento aos índios que participavam da coleta era feito, como Kupatô gostava de lembrar, não com dinheiro, mas com produtos. Olhando nos relatórios dos chefes de posto daquela época, é comum vermos grandes listas de mercadorias a serem providenciadas para o pagamento pelo trabalho dos índios (armas, munição, roupas, etc.). Segundo Dreyfus (1963), que fez sua pesquisa na aldeia Kubêkrâkêjn (onde Kupatô morava na época),

---

<sup>34</sup> Mais detalhes sobre como se deu esse processo entre os Mêbêngôkre de forma geral já foram descritos por Verswijver (1992) e Fisher (1991).

no início os funcionários do SPI tentaram pagar cada homem individualmente, de acordo com a sua produção. Esse sistema logo se mostrou problemático, pois os Mëbêngôkre encaravam a coleta da castanha como um empreendimento coletivo, requerendo pagamentos iguais para todos os envolvidos<sup>35</sup>.

Após o SPI impor a atividade extrativista como modo de obtenção dos produtos dos *brancos*, a ida aos castanhais (*pi'ykô*) tornou-se uma prática coletiva nos moldes das grandes expedições de coletas, ou seja, baseadas primariamente nos grupos de homens<sup>36</sup>. Cada um desses grupos possuía um *benjadjwỳrỳ*, que liderava as expedições. O SPI dava os produtos aos *benjadjwỳrỳ*, que posteriormente redistribuíam entre os seus homens. Turner (1966) lembra que Maybury-Lewis 1984: 220) levantou uma discussão sobre a chefia entre os Jê em que se questionava se esta seria uma prática nativa ou criada pelos *brasileiros* - para utilizar o termo de Turner -, acostumados a conduzir as relações com tribos indígenas por meio de um indivíduo, o “capitão”. Ele diz que não há dúvidas que ela seja de fato uma prática nativa, pelo menos entre os Mëbêngôkre, pois o termo *benjadjwỳrỳ* significa “aquele que executa o canto cerimonial *ben*”. Mesmo se tratando de uma instituição nativa, entretanto, é seguro afirmar que a chefia adquiriu novos contornos com a chegada do SPI. Além das funções cerimoniais e políticas originais, o *benjadjwỳrỳ* tornou-se peça chave nas relações com os *brancos*. O SPI necessitava de alguém que “representasse” um determinado grupo, seja para a partilha dos produtos, seja para outros tipos de negociações. O que inclusive levou os funcionários do órgão, seguindo uma tradição rondoniana, a conferir o título de “capitão” para alguns indivíduos, como aconteceu com o próprio Kupatô. Como ele próprio diz, um *kubê* lhe disse que ele iria ser *benjadjwỳrỳ*, então ele era *benjadjwỳrỳ*. Certa vez, Kupatô me contou que “tomou posse”<sup>37</sup> em Xipotikre, na aldeia nova (onde a pista de pouso foi construída), com o SPI:

Os que cresceram hoje não viram mato, não viram as trilhas. Eu cresci de verdade (*kumrej*), era forte e andei muito, andei bem, vi tudo direito (*pri ne omu*), nossas trilhas de verdade eu vi. Eu andei muito. Andei em Tetyktire, cresci lá, virei

<sup>35</sup> Em um caça coletiva que tive a chance de participar, dividiram-se os queixadas abatidos em partes iguais para todos os participantes, independentemente de quem os havia matado.

<sup>36</sup> Para uma análise detalhada desses grupos de homens Mëbêngôkre, que ocupam a casa dos homens (*ngà*) ver Turner (1966), Verswijver (1992) e, entre os Xikrin, Fisher (1991).

<sup>37</sup> O verbo em mëbêngôkre é *apôj*, que significa aparecer, nascer. É utilizado para referir-se ao nascer do sol. Nesse contexto, traduzi por “tomar posse” pois Kupatô “apareceu” como *benjadjwỳrỳ* para a aldeia

*mẽnoronyre*. Depois em Xipotikre virei *benjadjwỳrỳ*, eu era jovem quando me tornei *benjadjwỳrỳ*. Aí eu com o *kubẽ* tomei posse. Com o *kubẽ*, com a aldeia nova, eu tomei posse. Armas, panelas para as pessoas. Eu pegava as coisas para as pessoas. Eu me tornei *benjadjwỳrỳ* e vi a cidade. Roupas de verdade, roupas de verdade. Essa daqui é ruim [referindo-se às que estava usando], rasga, calça ruim. Roupas de verdade era com o trabalho do SPI, essa é imitação (*karõ*), não é boa. O trabalho do SPI era bom, o trabalho do SPI era bom.

A cerimônia em que ele foi coroado *benjadjwỳrỳ* é lembrada também no relato que aparece na introdução, quando ele diz que ele e Moté, devidamente adornados, tornaram-se *benjadjwỳrỳ* em uma festa com muitos *kubẽ*, com a presença do SPI. No trecho acima, também é possível notar que Kupatô liga sua “posse” ao fato de ele ser responsável por “pegar as coisas para as pessoas”, coisas que incluíam armas e panelas. Para Kupatô, essa é uma de suas principais atribuições enquanto *benjadjwỳrỳ*. Como o meio de conseguir essas coisas era a coleta de castanha, um dos temas mais frequentes dos relatos dele era o seu trabalho nos castanhais. Para ir aos castanhais era necessário o conhecimento do território, o que, como vimos, Kupatô, tem de sobra. O relato que apresento agora faz uma importante ligação entre as andanças no mato, o conhecimento acerca dos lugares e a coleta da castanha nos moldes introduzidos pelo SPI.

Aqui é meu castanhal. ‘Ydjàri é do Bepkyj. O meu castanhal é ‘Ytikô, o meu castanhal é ‘Ytikô. Meu castanhal é Kikrajryti, meu castanhal é Pidjôjêt, meu castanhal é Ngôtàjte, meu castanhal é e Jàxijabiêti, meu castanhal é Inhikjê’ãnhôpi’yrekô. Esses são os meus locais de trabalho (*idjapêjdjà nẽ jã*<sup>38</sup>). Meu lugar de trabalho é Kikrajryti. O castanhal do Ngàpre é aquele, o meu é A’ukre, meu castanhal é esse. Lá, aquele rio (Riozinho) que faz a divisa. ‘Ydjàri é do Bepkyj, o meu é ‘Ytikô. Tem castanhal meu em Mâtukrô, em Ngrêjkôngôkrã. Quando eu era *benjadjwỳrỳ* eu não fiquei parado. Quando eu era *benjadjwỳrỳ* eu ia com todos pro meu castanhal. Quando era *benjadjwỳrỳ* eu tinha todos os castanhais, para que meus *tabjwỳ* pudessem trabalhar como eu. Eu vi tudo de verdade. Lá em Amnikamrêk. Longe, em Môpdjà, tem um castanhal. Eu andei por lá quando era jovem (*iabatàjnyre*). Eu defendo essa floresta (*bà jã nẽ ba utà*). Eu trabalhei no meu castanhal. Eu

---

<sup>38</sup> O sufixo *djà* refere-se à ideia de local ou instrumento. Assim, *bolajapindjà* (jogar bola + *djà*) poderia ser usado para falar de um chuteira ou do campo de futebol. Nesse sentido, devemos pensar “lugar de trabalho” não apenas como o local em que se desenvolve a ação, como mero “continente” de uma prática, mas também como fazendo parte daquela prática, um “conteúdo”.

fiz borracha. Matei jaguatirica. Lá no Kêtenhôngri eu trabalhei. Eu ia atrás de pele de jaguatirica. Eu trabalhei em Pidjôjê, no castanhal, meu castanhal, tirando pele de animal. Matava a jaguatirica e ia embora. Isso que eu estou te contando. Em Àkjaê tem castanhal, em Môpkwatyj tem castanhal, em Ngrejkôngôkrã. Em Krwyjtikà tem castanhal. Kangãnhôgôre tem castanhal. Tepkatinhôngôre tem castanhal. Eu sou *benjadjwỳrỳ* e defendo essa floresta (*ba ne ba ibnjeadjwỳry bà jà pytà*). Os lugares de trabalho dos nossos antepassados não existem mais. Eu andei por todos os lugares, eu fiz todos os lugares (*pyka kuni nẽ ba ipêj*). Eu fiz Môjkarakô, eu fiz a pista de pouso. Depois eu voltei pra cá (*jã 'ỳrỳ ikato*). Eu fiz. Quando eu era *benjadjwỳrỳ* eu levei todas as coisas para lá. Meu trabalho era muito bom (*idjapêj mejkumrej*). Eu cresci agora? Não, eu cresci há muito tempo. Eu andei pelo mato. Vi tudo direitinho. No mato tem rio, tem castanhal, tem muito peixe. Vi tudo direitinho. Sei todos os nomes. Hoje as pessoas não conhecem os lugares, mas eu andei tudo. Eu cresci e virei *benjadjwỳrỳ* e parei, mas quando eu era jovem eu andei por todos os matos. Andei por todos os lugares e vi. Vi rio, vi mato, vi castanhal, vi frutas, vi bananal, inajá. Andei e vi todas essas coisas. Você me perguntou e eu te falei. Eu já falei os lugares que eu trabalho. Lá longe, embaixo, tem o Urubu, Butucego, Paraibã. Lá embaixo tem esses meus castanhais, onde eu ficava. Você me pergunta e eu respondo (*ga 'ã ikukja ba arẽ*). Os jovens hoje não viram os lugares de trabalho como eu vi (*Abatájny já ikudjwa kute àpêjdjà kute omuj kêt*).

Quero chamar atenção para algumas coisas nesse relato. Primeiramente, notamos uma grande lista de nomes, enunciados por Kupatô para afirmar-se conhecedor de todos os lugares. As expedições para coleta de castanha representavam mais uma forma de andança pelo território. Organizadas seguindo a mesma lógica de outras formas de *trekking* – em torno dos grupos de homens, por vezes com suas respectivas famílias -, a coleta de castanha serviam como mais um tipo de empreendimento importante para a socialidade mēbêngôkre e para a interação com a complexa rede de agentes discutida no capítulo anterior. De Robert (2009) afirma que

la recolección de castaña sigue siendo una actividad de gran importancia para los Kayapó, en particular porque permite mantener la tradición de las expediciones colectivas (Werner, 1983; Giannini, 2001). Durante estos periodos de andanzas en el bosque, los jóvenes experimentan unas formas de sociabilidad y territorialidad diferentes de la aldea, aprenden a reconocer y nombrar lugares y seres de la selva, a caminar seguro lejos de los espacios domésticos, y muchas cosas más. (2009: 568)

Em segundo lugar, é interessante perceber que cada *benjadjwỳrỳ* dispunha de uma série de castanhais sobre os quais tinha o direito de utilização junto com seu grupo de homens. Havia inclusive uma clara demarcação de “divisas”, como o Riozinho, que separava o castanhal de Ngàpre e o de Kupatô. Assim como em outros tipos de expedições coletivas, como caçadas ou coletas de outras espécies, cada *benjadjwỳrỳ* liderava seu grupo de homens e o resultado da expedição era dividido entre eles.

No relato, nota-se também que A’ukre era um castanhal, utilizado por Kupatô e Bepkyj<sup>39</sup>, e que posteriormente deu lugar a uma aldeia. Por ser utilizado com frequência e ser relativamente longe de Kubêkrâkêjn, era necessária uma certa infraestrutura local, como uma roça que pudesse atender as pessoas durante longos períodos de coleta. Aos poucos, foi se tornando um bom local para a fundação de uma nova aldeia<sup>40</sup>, culminando em uma transferência definitiva quando houve uma cisão em Kubêkrâkêjn. Segundo Kupatô, a mudança definitiva para a A’ukre se deu justamente por causa do trabalho com a castanha. A distância de Kubêkrâkêjn dificultava o trabalho em A’ukre. Pajakã, filho de Bepkyj, sugeriu que se mudassem definitivamente para lá, facilitando também o escoamento da produção (A’ukre, mais abaixo no rio, está mais próxima à cidade). Em campo, ouvi diferentes versões para essa mudança. A maior proximidade com a cidade facilitava também a aquisição de mercadorias. Além disso, ouvi também que era necessário ocupar aquela região para “defendê-la” da aproximação dos Gorotire e dos *kubě*. Verswijver (1992) diz que a cisão foi consequência da rivalidade entre Bepkyj e Ngàpre. É provável que todos esses fatores tenham de fato contribuído para a fundação de A’ukre, mas as relações deles com as pessoas podem ser várias, fazendo com que estas atribuam relevâncias distintas a cada um deles. Kupatô, como podemos ver também no relato no capítulo I, ressalta o trabalho nos castanhais.

Um outro ponto que chama bastante atenção nesse relato é quando Kupatô se refere à fundação de Môjkarakô<sup>41</sup>. Ele diz que fez a aldeia e levou coisas

---

<sup>39</sup> Bepkyj é um outro nome de Xikiri, *benjadjwỳrỳ* que, juntamente com Kupatô, fundou a aldeia A’ukre. Era um irmão classificatório de Kupatô e faleceu em 2007. Por ser alguém muito próximo e por ser uma morte relativamente recente, Kupatô prefere se referir a ele por um nome que não era utilizado cotidianamente. Em algumas situações Kupatô se refere a ele como “aquele que morreu”.

<sup>40</sup> Demarchi (2014) relata como, recentemente, um grupo de Môjkarakô foi visto pelos outros habitantes daquela aldeia como prestes a se separar, o que acabou não ocorrendo, por passar muito tempo em um castanhal.

<sup>41</sup> Môjkarakô foi criada a partir de uma cisão de A’ukre, em 1995, se deu depois de conflitos internos sobre os acordos com madeireiros. A rivalidade é grande até hoje, como comenta Demarchi (2014).



(mercadorias) para lá. O interessante é que ele atrela a criação da aldeia à abertura da pista de pouso, assim como faz quando trata da fundação de A'ukre. Nos relatos ameríndios, é comum vincular a criação de um aldeia à plantação da primeira roça. Kupatô, no entanto, frisa o fato de ele ter aberto a pista de pouso, por onde era possível receber mercadorias e visitantes. Para mim, isso é um importante indício da importância da aquisição de bens para ele. Não só enfatiza que ele trabalhou bastante (e trabalhou bem) nos castanhais, o que permitia a aquisição de mercadorias por meio da troca com o SPI, como também ressalta que contribuiu para que essas mercadorias chegassem até aldeia. Kupatô gostava de me lembrar que ia frequentemente às grandes cidades com aviões do SPI para comprar mercadorias para a aldeia. Não só ia às cidades, como elas eram seus “lugares de trabalho”, da mesma forma que eram seus castanhais. Segundo ele, trabalhou em Brasília, em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Altamira e em Belém (*Brasijakam idjapêj, São Paulokam idjapêj, Riokam idjapêj, kam idjapêj, kam idjapêj...*). Creio que tratar os locais de compra (ou troca) como locais de trabalho mostra como a noção de trabalho (*apêj*) remete mais à troca do que à atividade braçal em si. O *trabalho* para Kupatô significava a possibilidade de adquirir o *kubênhô myja*, englobando todas as etapas desse processo, desde a ida aos castanhais até a ida às lojas. A caça aos *kubê* (*kubê 'yry mō, kubê jabej*) deu lugar ao trabalho com os *kubê* (*kubêkôt idjapêj*)<sup>42</sup>. Da mesma forma que o trabalho de Kupatô era bom, o trabalho do SPI, o outro agente da troca, também o era (*SPI djàpêj ne mej*). Hoje, a coleta da castanha ainda representa uma das principais fontes de renda para os Mêbêngôkre. Durante meu período em campo, havia uma mobilização por parte de todos na aldeia para a coleta coletiva de uma grande quantidade de castanhas. Elas seriam trocadas por um gerador que forneceria energia elétrica para toda a aldeia. Todos dias um casal ia a algum castanhal e voltava carregando sacos com cerca de 50kg de castanha cada um, uma atividade muito desgastante e motivo de muitas queixas. O trabalho árduo era necessário para quem quisesse ser beneficiado pela energia. Havia sido acordado anteriormente que quem não ajudasse na coleta não

---

Uma vez tentei ir para Môjkarakô, na tentativa de falar com alguns velhos que haviam participado da fundação de A'ukre. Krwýt não me autorizou a ir, pois, segundo ele, falariam mal das pessoas de A'ukre para mim. Ele “compensou” isso com a viagem que fizemos, citada do capítulo anterior.

<sup>42</sup> Vale lembrar que o próprio Kupatô nunca se referiu a essas caçadas aos *kubê* diretamente a mim, mas já falou disso em uma ocasião em que contava histórias para crianças na escola. Creio que isso se deve ao fato de ele ser uma espécie *diplomata*, sempre preocupado com a boa relação com os *kubê*, de forma a garantir o fluxo de bens para a comunidade. Portanto, era importante não mencionar guerras com *kubê* em um relato dirigido aos *kubê*.

seria contemplado pelo gerador, o fio condutor da energia não passaria pela sua casa. Obviamente, ninguém quis ficar de fora e todos ajudaram. Os sacos eram depositados em uma espécie de galpão desativado e lia-se em um deles “*môtôti kadjy*” (para o motor grande). Quando se conseguiu reunir a quantidade de castanhas necessária, a colocaram nos barcos e boa parte dos homens (quase todos os *mêkrare* e alguns *mênoronyre*) partiram para a cidade para fazer a troca. Essa viagem à cidade tinha como objetivo também comprar suprimentos (como arroz, café, açúcar) em grande quantidade, principalmente por parte dos dois homens cujos filhos receberiam os *idjimej* (nomes bonitos) no *kwÿrÿ kangô* que se aproximava. Eles compraram muito refrigerante e biscoitos para alimentar a comunidade durante a festa. Podemos dizer que essa viagem foi uma espécie de expedição de caça coletiva pré-ritual, antecedendo a expedição à floresta para a caça de jabutis que se iniciaria poucos dias depois.

A viagem de volta para a aldeia era uma boa oportunidade para mostrar às outras aldeias o sucesso daquele empreendimento. Sendo assim, por cada aldeia que se passava soltavam-se fogos de artifício, para que as pessoas fossem para a beira do rio e vissem o “desfile” do novo motor. Esse tipo de bem é muito valorizado pelos Mëbêngôkre. Em certa aldeia inclusive houve uma festa de aniversário para um motor, onde o enfeitaram com um *krôkrôkti*<sup>43</sup> e dançaram a sua volta.

A partir desses relatos fica claro a importância do trabalho com o SPI para Kupatô. O órgão foi uma agência central na instituição da liderança de Kupatô, além de ser o meio para a obtenção das coisas do *kubê*. Quero agora me deter em analisar por que, para os Mëbêngôkre, as coisas do *kubê* são tão valorizadas.

### ***kubênhô mÿja e nêkrêj***

A coisas do *kubê* podem também ser chamadas de *nêkrêj*. *Nêkrêj* são as “riquezas” (Lea, 2012) ou “valuables” (Turner, 1966) para os Mëbêngôkre. O próprio Kupatô dizia que seu dinheiro era seus *nêkrêj* (*inhô pi'ôkaprin nê inhô nêkrêj*). Em suma, *nêkrêj* é “tudo aquilo que as pessoas amontoam (*màja kuni mē ôatob*)”, segundo Ngÿjremy, chefe de Kretire (Lea, 2012: 307). Essa palavra é utilizada para se referirem tanto aos itens de uso cotidiano - como facões, roupas, etc -, quanto aos adornos cerimoniais passíveis de transmissão entre *ngêt* e *tabdjwÿ*, no caso masculino,

---

<sup>43</sup>Grande adorno plumário.

e *kwatyj e tabdjwỳ*, no caso feminino. Kupatô chama um supermercado de *nêkrêjnôrôdjà* (lugar/leito dos *nêkrêj*)<sup>44</sup>, mas quando perguntado sobre quais são seus *nêkrêj* ele falará sobre seus adornos rituais (principalmente o *rori-rori* e o *inỳjkam kadjàt kamrêk*). É muito comum também guardar adornos rituais e alguns itens provenientes dos *brancos* no mesmo lugar. Em um mesma mala<sup>45</sup>, Kupatô guardava cocares, penas avulsas (para a confecção de novos adornos) e também um arsenal de diferentes tipos de munição. *Nêkrêj* é, portanto, uma categoria ampla que parece abarcar coisas diferentes: tanto artigos de uso cotidiano, quanto itens rituais. Sejam provenientes dos brancos, sejam capturados de outros povos indígenas. Mas todos são essencialmente semelhantes. Primeiro, pelo fato de terem origem externa, de terem sido adquiridos de *kubẽ* de diferentes tipos. Segundo, por serem itens passíveis de armazenamento, entesouramento ou posse – são riquezas.

Segundo Gordon (2010), bens de origem não-indígenas foram englobados na mesma categoria pois seu modo de assimilação segue a mesma lógica dos demais. Antes da “pacificação”, a aquisição de armas e outros produtos dos *brancos* se dava através de expedições guerreiras, da mesma forma que os itens rituais de outros tipos de *kubẽ*, como o *rori-rori* adquirido dos Karajá. Segundo Turner (1992), “num certo sentido, as armas e outros produtos brasileiros eram uma nova forma de ‘nekretch’, ou bens rituais, que constituíam o principal objeto e saque em ataques a povos indígenas não-Kayapó”. Turner continua e diz que ambos eram elementos “a-sociais”, cuja incorporação na sociedade *mêbêngôkre* “significava uma ‘socialização’ análoga àquela operada pela incorporação de ‘nekretch’ de tribos não-Kayapó em cerimônias coletivas”. De fato, após saques aos neobrasileiros, alguns itens dos *brancos* poderiam entrar no “circuito” ritual *mêbêngôkre*. Verswijver (1992) cita os caso do vestido vermelho (*kubẽkàkamrêk*) e dos espelhos que eram utilizados nos brincos cerimoniais, transmitidos como prerrogativas rituais para os *tabdjwỳ*.

Turner, entretanto, faz uma diferença entre esses dois “tipos” de *nêkrêj*, afirmando que os de origem não-indígena possuem uma “utilidade intrínseca”, motivando inclusive expedições guerreiras de outra natureza. Isso significaria que os *Mêbêngôkre* diferenciariam expedições de ataque a outros povos indígenas, cujo

---

<sup>44</sup> Já ouvi também *pidjôkangônôrôdjà* (lugar/leito dos refrigerantes) e *nêkrêjnhô kikre* (casa dos *nêkrêj*).

<sup>45</sup> Malas são corriqueiramente utilizadas para guardar itens importantes, como adornos, roupas que não estão sendo muito usadas, documentos, etc. Elas ficam mantidas fora do alcance das crianças, em uma prateleira alta feita com troncos finos e que cobre boa parte do interior de uma casa, formando uma espécie de forro.

objetivo seria “cerimonial” (como adquirir diferentes sementes ou penas), de incursões mais “pragmáticas” contra os *brancos*, cuja meta seria adquirir armas, panelas, etc. Ewart (2013) discorda dessa classificação. Para a autora, trata-se simplesmente de uma questão de especialização. Enquanto os *brancos* são especialistas em bens manufaturados como facas e armas, outros povos indígenas eram especialistas em outros tipos de itens, como arte plumária. Cohn (2005) comenta que os Xikrin faziam frequentes expedições guerreiras contra os Asuriní com o objetivo de adquirir farinha<sup>46</sup>, especiaria muito produzida por esse povo. Krause deixou às margens daquele rio uma grande quantidade de miçangas, posteriormente encontradas pelos Yudjá (Juruna) (Verswijver, 1992). Por esse motivo, eles se tornaram um frequente alvo dos Mëbêngôkre para a obtenção de contas<sup>47</sup>.

Nesse sentido, é importante atentar para os significados “simbólicos” dos dois tipos de *nêkrêj* também em dimensões não-rituais. Independentemente da “razão utilitária” de cada item, sua potência reside em sua origem externa. Ewart (2013) afirma que as coisas dos *hipe* (cognato panará de *kubê*) são belas por definição, pois não são produzidas pelos Panará. Por essa razão, os Panará não demonstram interesse em produzi-las, mantendo uma relação que poderia ser descrita em termos de “dependência”, como fez Turner no caso Mëbêngôkre (1992). Mas se um determinado objeto é belo por que é produzido “fora”, a autossuficiência da produção acarretaria na perda do seu potencial agentivo. Segundo Ewart (2013), as mulheres panará, por mais que saibam costurar e detenham as ferramentas necessárias para fabricar o tipo de vestido que utilizam cotidianamente, escolhem não fazê-lo. No caso Mëbêngôkre temos algo bastante semelhante. Todas as mulheres mëbêngôkre utilizam no dia-a-dia o mesmo modelo de vestido, variando apenas o tamanho e a estampa. O vestido tem um corte simples, feito originalmente por uma costureira *kubê* para aproveitar sobras de tecido. Não seria um grande desafio para as mulheres mëbêngôkre fabrica-lo na própria aldeia, mas elas preferem compra-lo na cidade. Portanto, essas relações de “dependência” com os objetos externos pouco tem a ver com a incapacidade de produção por parte dos Mëbêngôkre, elas remetem ao

---

<sup>46</sup> Os Mëbêngôkre começaram a cultivar mandioca brava para a produção de farinha somente após os contatos com o SPI, que incentivava a prática com o objetivo de facilitar a alimentação durante as expedições de coleta de castanha, por exemplo.

<sup>47</sup> Em um certo momento, os Mëbêngôkre perceberam que seria mais vantajoso estabelecer relações não-belicosas com os Yudjá, da mesma forma que posteriormente fizeram com os *brancos*. Ocorreu então uma espécie de “pacificação” e um grupo dos Mëtyktire foi morar na aldeia Yudjá. Para mais detalhes dessa história, ver Verswijver (1982) e Lima (2005).

potencial agentivo de um item produzido por um *kubẽ*, indígena ou não, humano ou não. A relevância do objeto está na origem externa, por isso ele é menos “uma coisa do que um signo de relação” (Gordon, 2006: 279). Acerca da “dependência”, Cohn argumenta que “nunca houve 'autonomia', e que o sistema [de relações mebêngôkre] sempre esteve aberto. Se dependência há, ela é constitutiva dessa socialidade, que só se faz na relação de diferença: será sempre dependente do Outro, qualquer que ele seja” (Cohn, 2005: 79).

Se as *kubẽnhõ mỳja* são muito valorizadas, porém não produzidas pelos Mẽbêngôkre, então a forma de obtê-las é de suma importância. Nos tempos pós-pacificação, em que a guerra foi em grande medida substituída pela troca, boa parte do prestígio de um líder reside na sua habilidade de manter boas relações com os *kubẽ* e assim garantir o fluxo de bens manufaturados. Quando Kupatô coloca ênfase em seu trabalho nos castanhais com o SPI, nas viagens de compras às grandes cidades e no fato de ter construído a pista de pouso das aldeias, ele busca afirmar que foi um grande líder por que propiciou esse fluxo. Se antes “a guerra com os brasileiros era para os Kayapó em outras palavras uma forma de circulação de mercadorias” (Turner, 1992), hoje essa circulação é garantida por meio das negociações dos líderes mẽbêngôkre com os *kubẽ*. De fato, todo o envolvimento de Kupatô com o presente trabalho (a pesquisa) era uma forma de negociação. Certa vez, ele me disse que eu deveria mostrar este trabalho em Brasília, pois os chefes dessa cidade “não o odiavam”<sup>48</sup>, ou seja, Kupatô se preocupa em afirmar suas boas relações com os chefes *kubẽ*. Hoje, já ausente da “vida pública” devido à sua idade avançada, tece críticas aos atuais líderes e à FUNAI, incapazes de negociarem e fornecer, respectivamente, bens em uma quantidade satisfatória. Isso ilustra o fato de que “o cerne da política kayapó no período pós-pacificação consiste na habilidade dos líderes kayapó (...) [em] obter presentes e concessões políticas da sociedade envolvente externa” (Turner, 1992: 334).

### ***Nêkrêj e a constituição da pessoa***

Mas se as coisas dos *kubẽ* são muito valorizadas, a socialidade *kubẽ* não o é. Como Ewart comenta para o caso Panará, agir como um *branco* é algo bastante

---

<sup>48</sup> *Brasíliakam benjadjwỳrỳ raj nẽ kute ikurê kêt!*

repreensível para os Mëbêngôkre. Os itens incorporados, portanto, longe de representarem uma forma de aculturação, são ressignificados quando entram em circulação na aldeia. Mencionei acima a importância dos bens de origem externa e o seu potencial constitutivo. Por potencial constitutivo me refiro à relevância de tais objetos para a constituição da pessoa Mëbêngôkre. Kupatô inicia um outro relato afirmando que ele é os seus *nêkrêj* (*Ikumrêj*, *Ikumrêj nê inhô nêkrêj*). São esses itens, com sua utilidade cerimonial ou prática, que em conjunto agem para a produção de novos mëbêngôkre. Desde os nomes (capturados de animais por meio dos *wajanga*) até itens de uso cotidiano que servem à constituição do corpo e do parentesco mëbêngôkre, as coisas dos *kubê* agem diretamente sobre a pessoa, criando-a e modificando-a até a formação de uma pessoa bela (*mej*), no sentido nativo.

O título do livro de Lea (2012), *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis*, já fornece uma luz sobre o papel dos *nêkrêj* na constituição da pessoa mëbêngôkre. Por “riquezas intangíveis”, a autora se refere justamente aos *nêkrêj*. Com “pessoas partíveis” ela quer dizer que a pessoa mëbêngôkre é composta na verdade por “partes”, os nomes e os *nêkrêj* de uso ritual, que circulam seguindo a mesma lógica e que, segundo ela, são propriedades das matricasas mëbêngôkre. Apesar de cada nome e cada adorno ritual poder pertencer a uma variedade de pessoas, esses elementos podem se combinar de diferentes formas em cada uma delas, possibilitando uma quantidade ilimitada de pessoas. Mas mais importantes do que as “partes” em si, são as relações que elas invocam. Cada *nêkrêj* ou nome possuído atesta uma relação com o antigo possuidor que o transmitiu. Esse antigo dono, dessa mesma forma, está relacionado a um dono mais antigo, e assim por diante. No fim da linha, temos quem originalmente “capturou” o artefato de um *kubê* (e aqui não me refiro apenas aos *brancos*). O caso do vestido vermelho é eficiente para ilustrar tal fato, pois sua captura é relativamente recente. Quem hoje possui o direito de usa-lo comporta relações que remetem em última instância àquele que matou o *kubê* e obteve o vestido. Esse encadeamento de relações, que poderia ser feito para todos os nomes e *nêkrêj* de uma pessoa, levou a Lea a trabalhar com ideia da pessoa como “compósito de relações”. Inspirada no trabalho de Strathern (1988), que questiona retratar os melanésios com o conceito ocidental de indivíduo, Lea “em vez de focalizar a circulação de nomes e *nekrêtx* como tais, [é] induzida a enfocar as relações que conectam as pessoas no processo de transmissão” (2012: 410). O valor do objeto não reside propriamente na sua materialidade, mas no fato de ser um veículo de relações.

Isso é evidenciado pelo fato de que não se transmite o artefato em si, mas o direito de usá-lo. Nesse sentido, os rituais, momentos em que as pessoas “aparecem” (*amirîn*<sup>49</sup>) fazendo uso dos seus *nekrêjs*, seriam formas de “exibir relações”. Desse modo, itens como o vestido vermelho ou o guarda-chuva (também um *nêkrêj* utilizado em cerimônias) são claramente “signos” das relações estabelecidas com os *brancos*, assim como o *rori-rori* é um signo das relações estabelecidas com os Karajá.

Lea (2012) comenta ainda que alguns *nêkrêj*, por terem se difundido entre muitas pessoas, caem em desuso, pois perdem seu poder de diferenciação. A *diferenciação* é talvez o aspecto mais importante para a ideia *mêbêngôkre* de beleza, ou “ser bom”, expressa pela categoria nativa de *mej*, que carrega ao mesmo tempo “dimensões éticas e estéticas” (Gordon, 2014). Segundo Gordon, “implícita à noção *xikrin* do belo e do bom parece haver uma determinada ideia de *diferenciação*. O belo, em seus vários planos de realização, depende da diferença ou, em outras palavras, de uma certa estruturação posicional de elementos diferenciais”. Essa estruturação posicional de elementos diferenciais seria os diferentes arranjos de relações – que no contexto ritual são invocadas pelos *nêkrêj* - envolvidas na constituição da pessoa. Os *Mêbêngôkre* se preocupam então em evitar a indiferenciação. Quando um determinado *nêkrêj* se banaliza, seus detentores ficam propensos a abandoná-los. Nesse sentido, a “economia simbólica guerreira” dos *Mêbêngôkre* (Fausto, 2000) é motivada pela aquisição de novos objetos, com o objetivo de aumentar a gama desses tão valorizados agentes diferenciais (e diferenciadores). Segundo Verswijver, “essa busca por inovação provavelmente levou os Kayapó a fazerem contatos ocasionais com as sociedades vizinhas, das quais eles poderiam tomar novas técnicas, novos ornamentos, novos materiais e novas ideias” (1992:149).

Em um primeiro momento, os objetos dos *brancos* foram sendo incorporados sob essa mesma lógica, por isso são também denominados *nêkrêj*. O grande fluxo de mercadorias que atingiu as comunidades *mêbêngôkre* no período pós-pacificação fez com que o caráter diferenciante e ritual delas fosse de certa forma erodido. No entanto, creio que não podemos tomar a ênfase que Kupatô dá aos bens manufaturados como motivada simplesmente pela sua razão utilitária. Tomando a ideia de que os rituais “exibem relações”, temos que as relações exibidas são

---

<sup>49</sup> Segundo Cohn, a palavra *amirîn* “se refere à ideia de aparecer, expor, explicitar” (2005: 89)

anteriores às cerimônias. Elas são tanto as relações com um Outro de quem se apreendeu os objetos e nomes, quanto as relações de parentesco por meio das quais eles são transmitidos. Nesse sentido, é importante atentar também para a constituição da pessoa em momentos não-rituais, a saber, no ato cotidiano de *fazer* parentesco,

uma vez que sua beleza depende do agenciamento diferencial de relações sociais distintas, isto é, da ação diferencial, em diferentes etapas do ciclo de vida da pessoa, de determinados parentes, como os pais (genitores), os pais classificatórios ou putativos, os parentes cruzados — tios maternos ou avós (nominadores) — e os amigos formais (relação especial, que já foi considerada nas etnografias como uma espécie de relação de compadrio). (Gordon, 2014: 99)

Isso quer dizer que, além das grandes cerimônias de nomeação, o processo de constituição da pessoa, cujo objetivo final seria a diferenciação, envolve também as relações interpessoais cotidianas entre os membros da comunidade. Os bens manufaturados atuam diretamente nesse processo de *fazer* parentesco, do qual uma parte importante é a partilha de alimentos e a alimentação conjunta. Fazer as refeições junto com os parentes é uma forma de estreitar os laços. Por isso é levado em conta, quando se trata dos *kubẽ*, de que forma eles podem contribuir nesse aspecto. Parte importante da alimentação hoje em dia provém dos *brancos* (arroz, feijão, café, etc), mas a alimentação baseada em artigos externos não é algo novo. Cohn (2005) comenta que os Xikrin classificavam outros povos indígenas de acordo com suas roças, mostrando sua importância para a obtenção, por meio de ataques, de certas variedades de alimentos. Os Parakanã eram criticados por não terem roças, os Araweté eram valorizados pela grande quantidade de milho que tinham e os Asuriní eram tidos como os detentores das melhores plantações, por causa de sua grande variedade de batatas e milhos. Como citado anteriormente, os Mëbêngôkre voltavam carregados de farinha dos ataques aos Asuriní. Talvez o fato de o alimento “vir de fora” seja algo relevante, que dá ainda mais valor à partilha de alimentos. É interessante pensar no caso das galinhas presentes na aldeia. Em todo meu período em campo, jamais vi uma sendo abatida. No entanto, era comum que pessoas na cidade mandassem frangos congelados para os parentes na aldeia. Um alimento de origem externa seria uma forma de presentear e agradar um parente.

Presentear um parente é uma outra forma de *fazer* parentesco. Bolívar (2014) relata como camisetas eram utilizadas para tal:



Em outra ocasião [...] nós, da equipe organizadora, ganhamos camisas com o logo do Instituto. Antes mesmo de eu vestir a minha nova camisa, Patxon, jovem organizador, pediu que eu a desse de presente a ele. Eu perguntei:

- Patxon, mas você também acabou de ganhar uma camisa, porque você quer a minha?

- Eu vou dar a minha para “alegrar” um parente – respondeu –; você têm que entender que você não vai ficar com as suas coisas para “alegrar” algum parente. (Bolívar, 2014: 66)

Em resumo, diz Gordon, “um dos usos das mercadorias é para a produção de parentesco, dos corpos de parentes e da comunidade como um corpo” (2010: 10). Esse uso de mercadorias Gordon classifica como “economia doméstica” e diferencia da “economia ritual”, que seria a utilização dos bens industrializados para a promoção de cerimônias. Hoje em dia, qualquer cerimônia realizada é sempre precedida de uma expedição de caça e também de uma ida ao mercado, ou *nêkrêjnhô kikre*. A compra de refrigerantes e outros produtos industrializados para alimentar toda a comunidade durante o ápice da festa é parte obrigatória do processo atualmente.

Para que uma criança confirme seu nome bonito cerimonialmente, os pais têm que se esforçar bastante para conseguir prover a quantidade de alimentos necessária para a festa. Essa é a grande dificuldade para os “donos da festa” (como traduzem os Mëbêngôkre) – ou *mêkrareremej*, “aqueles cujos filhos receberão nomes belos”. Para quem não tem muitos irmãos a dificuldade é maior, pois a criança não dispõe de muitos pais “classificatórios” que possam ajudar no árduo trabalho. Com a crescente monetarização das comunidades mëbêngôkre, porém, adquirir alimentos ficou mais fácil, pois agora é possível comprar boa parte deles na cidade<sup>50</sup>. Como consequência há um considerável aumento na realização de cerimônias de nomeação. Gordon (2006) analisa como o grande fluxo de bens industrializados nas comunidades Xikrin do Cateté movimentou a vida cerimonial. Com a importância dos valores obtidos como compensação junto à Vale<sup>51</sup>, tornou-se mais fácil reunir os itens necessários para a realização de cerimônias de nomeação. Podia-se esperar que o aumento do número de cerimônias fosse algo bom, mas segundo Gordon, corre-se o risco de uma “crise ritual” (2014). Quanto mais crianças com nomes confirmados cerimonialmente, há menos distinção entre as pessoas bonitas (*mêmej*) e pessoas comuns (*mêkakrit*),

---

<sup>50</sup> Ainda assim, as expedições de caça e o preparo dos alimentos são atividades bastante desgastante para os *mêkrareremej*.

<sup>51</sup> Em 1989 foi firmado o convênio 453, entre os Xikrin do Cateté e Vale, que constitui a principal fonte de recursos para essa população.

levando a tão temida indiferenciação. Segundo Gordon, “o consumo das mercadorias voltado ao processo cerimonial parece trazer o risco de *ficarem parecidos demais entre si*, na medida em que ele tende a ser um movimento de 'comunização' ou universalização do estatuto cerimonial (beleza)” (2006: 340).

O caso dos Xikrin do Cateté (onde Gordon realizou sua pesquisa) talvez seja mais agudo, devido aos acordos firmados com a Vale. No entanto, o aumento do número de cerimônias de nomeação, assim como a monetarização, é um fenômeno que atinge praticamente todas as comunidades mēbêngôkre. Cada uma está envolvida em diferentes projetos que visam a geração de renda para a comunidade. Além disso, há muitos indivíduos que recebem mensalmente benefícios pelos programas de assistência social do governo e há os aposentados, sem contar quem trabalha na aldeia (na escola ou posto de saúde) ou na cidade e enviam dinheiro (ou produtos) para os parentes na aldeia. Em Môjkarakô, cuja situação é mais próxima da realidade de A'ukre, também há um significativo aumento no número de cerimônias realizadas. No entanto, segundo Demarchi (2014), em Môjkarakô esse fato é comemorado. Lá, diz ele, “a questão talvez esteja relacionada mais para fora do que para dentro” (2014: 52). Por querer se consolidar perante as outras comunidades como uma aldeia grande e bonita, as pessoas de Môjkarakô se mobilizam para ter mais pessoas com nomes bonitos. Agrupar muitas pessoas belas poderia tornar a própria comunidade bela. “Em suma, se estavam internamente se tornando *parecidos demais entre si*, é porquê buscavam tornar-se externamente *diferentes* das outras aldeias no plano inter-aldeão” (2014:52). Contrariando a ideia já muito difundida da “autossuficiência” e do “fechamento” das comunidades Mēbêngôkre, nota-se uma busca por diferenciação em um plano bem mais amplo, não restrito mais à diferenciação entre indivíduos e grupos no interior de uma aldeia.

No passado, haviam poucas aldeias mēbêngôkre, geralmente bastante distantes e mantendo relações hostis entre si. Hoje, há um número muito maior de comunidades e uma maior facilidade (relativa) de transporte entre elas. Além disso, elas se articulam em associações civis indígenas, seus membros estão em constante contato na cidade e por meio dos rádios. Em suma, o universo mēbêngôkre de interações imediatas aumentou de maneira muito significativa. Se a questão da diferenciação é tão importante para os Mēbêngôkre, creio que ela agora se faz presente em níveis cada vez mais amplos. Um sintoma disso pode ser representado pelas novas festas cada vez mais recorrentes na aldeias do sul do Pará, analisadas por Demarchi (2014).

Festas de 19 de Abril, jogos esportivos mēbēngôkre e aniversários de aldeias são cada vez mais comuns<sup>52</sup>. Nessas ocasiões, a aldeia que realiza a festa costuma convidar outras aldeias para participarem e poderem atestar a beleza das festas promovidas por ela. Para a realização de tais festas, é necessário um grande montante de mercadorias e verbas que garantam uma boa estrutura. Se os rituais “exibem relações”, creio que essas novas festas exibem as relações que cada aldeia consegue mobilizar para realiza-las a contento e em escala adequada. É importante conseguir participar de projetos com os *kubē* como forma de obter mais recursos, habilitando-se, dentre outras coisas, a realizar eventos que chamem a atenção. Vereadores e prefeituras são comumente mobilizados para ajudar a financiar a festa. Nota-se a importância dos líderes negociadores de que falei anteriormente. Nessas ocasiões, é como se quem aparecesse (*amirĩn*) não fossem as pessoas, e sim a aldeia como um todo, exibindo para outras aldeias os frutos (mercadorias) que suas boas relações com os *kubē* podem gerar. Se mostrar os *nēkrêj* em uma cerimônia de nomeação é uma forma de explicitar uma relação direta ou a relação de um antepassado com um *kubē* (geralmente por meio da guerra), mostrar às outras aldeias uma boa estrutura em uma festa de aniversário é também uma forma de explicitar as relações estabelecidas com *kubē* (agora por meio da troca e negociação). Da mesma forma que as pessoas, as comunidades também são “compósitos de relações”.

O caso que citei anteriormente - a coleta coletiva da castanha em A’ukre para a compra de um motor para toda a comunidade - também pode ajudar a ilustrar esse ponto. Como disse, após efetuarem a troca das castanhas pelo motor, passaram de barco “desfilando” com ele pelas outras aldeias, ao som de fogos de artifício. Imagino que não haja uma forma mais explícita de *amirĩn*. É importante lembrar que o motor era algo que remetia à toda a comunidade e que os homens que o mostravam para as outras aldeias eram vistos como homens de A’ukre, não de algum grupo mais restrito. A intenção é mostrar às outras aldeias sua capacidade de se mobilizar e entrar em contato com agentes externos para a obtenção de novos recursos.

Ainda um pouco distante dessa nova dinâmica de festas, Kupatô já atentava para o fato de ser necessário conseguir mercadorias para uma aldeia poder ser

---

<sup>52</sup> Durante meu período em A’ukre, havia uma grande mobilização da aldeia para a realização da primeira festa de aniversário da comunidade, com ensaios diários das dançarinas que acompanhariam o cantor Môkuka, filho de Kupatô, de Môjkarakô.

considerada bela (*mej*). Quando fundou A'ukre, uma das suas primeiras medidas foi justamente ir à cidade fazer compras:

E no outro dia a gente atravessou o rio e veio pra cá. O mato ainda estava aqui, não tinha derrubado. Aí ele falou pra mim: tá, a gente vai fazer compra. Aí a gente chegou no Tutu. Aí nós somos *benjadjwỳrỳ* velho. E a gente se entendia bem com as coisas do *kubě*. Aí o Tutu chegou: o que vocês vieram resolver aqui? A gente veio pra comprar arroz, feijão, café. Tá bom. Eu vou com vocês, nós vamos.



Toda essa argumentação foi uma tentativa de demonstrar a importância “simbólica” das coisas do *kubě* para os Měbêngôkre, sejam elas incorporadas no complexo de prerrogativas rituais, no processo de *fazer* parentesco ou ainda como forma de aumentar o prestígio de uma aldeia perante as outras. Dessa forma, a habilidade para se obter tais produtos é requisito primordial para um líder měbêngôkre. Se hoje é importante que se consiga apoio de políticos, projetos com ONG's, acordos com empresas, etc., nas primeiras décadas pós-pacificação, quando Kupatô era um *benjadjwỳrỳ* muito atuante, a principal forma era talvez o trabalho nos castanhais. Por isso esse tema é bastante presente nas suas narrativas. Como vimos, ele faz questão de enumerar uma grande quantidade de castanhais, de mostrar que tinha muitos lugares de trabalho. Mais trabalho significava mais mercadorias. Isso não quer dizer que sua capacidade de obter mercadorias dependia apenas da capacidade de obter castanhas. Ele, como *benjadjwỳrỳ* que fazia frequentes viagens com o SPI, tinha de ser hábil no trato com os *kubě*, a fim de convencê-los a manter o fluxo de bens. Sabemos que o contato com as frentes de atração foi feito sob a expectativa criada pelo SPI de um fluxo praticamente interminável de mercadorias. Hoje, com a FUNAI incapaz de prover na mesma medida, Kupatô critica a inabilidade dos líderes atuais em negociar com o órgão indigenista.

#### IV. Um grande *benjadjwỳrỳ*

Os Mẽbêngôkre são famosos na literatura (não só etnológica) pela sua belicosidade. Temidos pela população não-mẽbêngôkre da região<sup>53</sup>, não só eram violentos com “outros”, mas protagonizavam frequentes ataques a outras aldeias e brigas dentro da própria comunidade. Muitos autores ressaltaram o pronunciado “faccionalismo” presente entre os Mẽbêngôkre (Turner, 1966; Fisher, 1991; Vidal, 1977). Inclusive o maior esforço de um relato da história desse povo, o trabalho de Verswijver (1992), define-os, já no título, como “*club-fighters of the Amazon*”. Se guerra ameríndia é um tema importante na etnologia da América do Sul como um todo, quando se trata dos Mẽbêngôkre (ou dos Jê de modo geral<sup>54</sup>) ele ganha ainda mais destaque. Overing (s/d *apud* Cohn & Sztutman, 2003) já apresentava a oposição entre os povos guianenses, que buscam a convivialidade em pequenos grupos locais, e os povos Jê do Brasil Central, que dão ênfase à belicosidade em seus rituais e na produção de pessoas.

O assunto “guerra” é então um dos primeiros que se impõe quando se tem contato com trabalhos anteriores sobre os Mẽbêngôkre. Desse modo, certa vez pedi a Kapatô que me falasse sobre o tema e o relato que se seguiu foi este:

Sim, lá no Kaprêpkre, Kôkôjãmtire atacava as pessoas, atacava as pessoas. Ele matou muita gente. E depois eles foram para Ngôjamrôtire e de novo ele matou muita gente. Eles não duelam (*aben tak*<sup>55</sup>), eles só se matam, deixam no chão. Ele não machuca, ele só matava as pessoas, deixava elas no chão, sem movimento (*tẽ kêt*). Antigamente, não tinham dó de outras pessoas, só quer machucar e matar. Antigamente só acontece isso. Os *benjadjwỳrỳ* não falavam: “Não, parem! Não vamos brigar mais, nos matar, temos que nos entender”. A gente tinha líder, mas eles não sabiam. Antigamente, é isso que acontece, matavam-se no mato. Ele [Kôkôjãmtire] foi de novo para Krwỳtikà, no rio Ngôjamrôti, e lá ele matou de novo.

---

<sup>53</sup> Nimuendaju (1952) relata algumas histórias que ouviu de moradores do Xingu e de Altamira sobre a “ferocidade” dos Mẽbêngôkre. Muitas delas, porém, como o próprio autor descobre investigando mais a fundo, bastante fantasiosas. Apesar disso, essas histórias indicam o lugar que os Mẽbêngôkre ocupavam no imaginário dos *brancos* da região.

<sup>54</sup> Cohn e Sztutman (2003), comentam sobre como os Tapuia, cujos “descendentes” atuais são os povos Jê, como Xavante e Mẽbêngôkre, eram tidos pela população nacional como povos belicosos e agressivos. Para um melhor detalhamento sobre os Tapuia no imaginário etnológico, ver Coelho de Souza (2002).

<sup>55</sup> Duelo “formalizado, entre indivíduos ou grupos, para a resolução de conflitos. Descrito por Verswijver (1992).

Brigou com o marido (*miêdkôt aben tak*)<sup>56</sup>, Yryre, e cortou o nariz dele. Cortou o nariz do Uryre, assim. Machucaram-se muito, muito sangue. E quando terminaram de brigar, choraram por causa de dor, gritaram. Pessoas brigando, matando, eu vi. Eu cresci vendo as pessoas fazerem isso. E lá no *kapôt* eles mataram também muitas pessoas, deixaram elas no chão, sem poder mais andar. E mataram também as pessoas no mato (*bà*), deixaram elas no chão, sem poder andar mais. Eu vi, eu vi. Vi as pessoas se matarem. Eu não vi? Vi sim. Eu cresci naquela época, antigamente, então eu vi as pessoas se matarem, machucarem-se. E eu vi tudo, eu vi.

Então eu cresci e eu virei cacique. Então eu proibi (*aptà*) tudo. As pessoas se machucarem, as pessoas se baterem, eu parei com isso. Eu virei *benjadjwỳrỳ* e proibi tudo isso, tudo ficou bem. Agora as pessoas se entendem bem. Antigamente era só coisa ruim. Agora não. Antes eu via alguns sangrando lá, morrendo. As pessoas brigavam, matavam. Matavam com carabina, flecha, borduna. Era assim. No passado, o *benjadjwỳrỳ* era ruim, servia para matar (*aben pari kadjy nẽ benjadjwỳrỳ*) . Mas quando eu sou *benjadjwỳrỳ* as pessoas não se matam, não fazem coisa ruim. Antigamente os *benjadjwỳrỳ* só queriam brigar com outras pessoas, brigavam e matavam, deixavam as pessoas no chão. Eu virei cacique e essas coisas acabaram. Hoje as pessoas dormem, se alimentam bem. Antes brigavam de dia, brigavam de noite. Os mais velhos que viveram antigamente não existem mais, eles se acabaram brigando. Não foi doença que matou eles (*mẽ kanê kute mẽ bĩ kêt*). Hoje que eu estou velho não há mais isso. Todos estão bem, não brigam. Tudo está bem. Mas antigamente só tinha briga. A noite, as pessoas caíam e gritavam de dor. Muito ruim, não dormiam bem, não se alimentavam bem. Por causa da bebida alcóolica os brancos já acabaram com muita gente. As pessoas bebem e brigam. Mas aqui na A'ukre não. Aqui é bom. Não tem ninguém que briga. Aqui não, aqui é bom. Mas em outros lugares as pessoas se machucam assim, com facão, com borduna. Mas aqui não.

Quando eu comecei a contar eu falava do Kôkôjântire. Ele não é bom, é muito ruim mesmo, parece louco (*bĩbāj pyràk*). Machuca as pessoas, matava. Colocou gente importante na terra. Kôkôjântire. Ele foi para longe e Mẽkrãgnõti matou ele. Ele matou irmão, pai, mãe. Deixou-os no chão. E hoje ele não tá andando mais. Kôkôjântire era ruim demais, acabou com muitas pessoas.

O *kubẽ* chama de carabina, a gente chama *katôkre*. Eles usavam *katôkre* pra matar as pessoas, eu vi. Lá que eu cresci. Lá dentro que eu cresci. Mas quando eu cresci eu parei com tudo isso. Hoje as pessoas tão bem. Aqui na A'ukre já existe muita gente, muita criança. Muito bom. Aqui tem pessoas más que brigam de dia e de noite? Não. As pessoas não se batem, não se machucam. Hoje as pessoas só trabalham. Eu falo isso. Eu falei isso pra

---

<sup>56</sup> O que significa que a briga foi motivada por um adultério.

todo mundo na casa do guerreiro. Essa é a minha fala. Quando *kubê* entra pra cá, estudante, ninguém não vai pegar borduna, flecha, alguma coisa assim pra machucar o *kubê*. São nossos parentes, nossos irmãos. Na cidade é perigoso, a gente tem medo, quando você chega na cidade é muito perigoso. Mas aqui na A'ukre não. Eu sou *benjadjwỳrỳ*. Eu que fiz essa aldeia, tem que escutar o que eu falo, não brigar. Eu construí essa aldeia e tem que me obedecer. E se alguém brigar eu vou falar assim: não, quem fez essa aldeia fui eu, não faz isso mais. É só festa, comer bem, trabalho pro *kubê*. Porque antigamente o *kukràdjà* era ruim, eu vi. As pessoas brigavam, se machucavam. Eu vi, eu vi mesmo. E hoje os jovens não sabem das coisas. Eles não sabem as coisas não. E hoje o jovem só sabe do dinheiro do *kubê*, os enfeites do *kubê* (*kubênhô kunhêre*). Mas no passado não, é ruim, as pessoas não sabiam usar as roupas do *kubê*, eles só agrediam as pessoas. No passado tinha grandes *benjadjwỳrỳ* (*benjadjwỳrỳ raj*), mas ele não fala assim: “você não pode fazer isso. Por que você tá fazendo isso? Por que você fez mal assim? Não, para com isso. No meio das brigas eu cresci. Eu vi tudo, eu vi tudo que aconteceu. Eu vi pessoas caindo no chão sangrando, não andavam mais, os caminhos vazios (*tědjà kapry*). Eu estou contando pra você a história e já está gravado já. Está tudo gravado (*arỳp kuni amy*).

Eu cresci, mas eu não agredi ninguém, não agredi mesmo. Para que eu ficasse bem. Isso que eu estou contando para você.

E já tá gravado. Já tá gravado. Pra você ouvir quando chegar na sua casa e o seu pai também vai ouvir, sua mãe. Aí vão perguntar: quem tá falando? E você vai falar: é o Kupaťo falando. Quando seu pai vai ouvir, ele vai pensar que eu falo mal, que parece que eu não sei, que eu falo enrolado. Não, eu falo bem de verdade. Eu sei falar bem. Você sabe e vai dizer para o seu pai. Você sabe muito bem. E você vai falar pro seu pai: ele tá contando uma história ruim, de brigas, de mortes.

Eu comecei a falar do Kôkôjâm̃tire. Que ele mata as pessoas, mata as pessoas. Lá em Ikumtykre, longe, no *kapôt*, perto de Pykatô, Ikumtykre. Ele matou aquela pessoa. Matou o Kjëkjêk. Aí ele chamou o irmão: irmão, por que você não me defende? Ele matou o irmão dele. Ele matou o Kàjtekrã. Eles eram *benjadjwỳrỳ* do *djudjêtykti*<sup>57</sup>. Ele matou Kjëkjêk e Kàjtekrã, deixou-os no chão, sem andar. Kôkôjâm̃tire matou eles, eu vi. Aí depois, para lá, Bep'angàtire matou ele. E a mãe, o pai, irmã também morreram. Não tem nenhum parente. Morreram todos. Eu contei isso para você e você já gravou muito, para quando você voltar pra sua cidade, você contar pro seu pai, sua mãe, sua irmã, sua irmão, sua mulher. “Essa é a fala

<sup>57</sup> Grupo de Kubêkrâkêjn que deu origem ao atual subgrupo Gorotire. Digo atual porque Gorotire era uma denominação geral para os Mêbêngôkre (com exceção dos Xikrin). No entanto, quando um grupo (*djudjêtykti*) deixou Pykatôti e entrou em contato com os neobrasileiros, estes últimos acharam se tratar dos Mêbêngôkre como um todo e não de apenas uma parte, chamando-os Gorotire. Esse termo denomina hoje a aldeia formada por esse grupo e o subgrupo de aldeias originadas a partir dela.

do meu *ngetwa*”. “Qual *anhingêt* seu? Kupatô!”. “Você viu seu *anhingêt*? Sim, eu vi meu *inhingêt*. Ele me contou e eu gravei. As pessoas matavam, os Mëbêngôkre machucavam. *Ngetwa* me contou direito e eu gravei”. E alguém vai pensar que eu não sei falar. Mas você já sabe nossa língua. Se alguém falar que eu estou falando enrolado, você fala que não, que eu sei falar e vai contar o que eu disse. Eu sei falar direito. Então é isso. Eu já contei e você já gravou muito. E quando você chegar lá você vai contar que chegou aqui e seu *ngetwa* e sua *tujwa* te receberam bem, dormiu bem, comeu bem. Você vai falar: “*Ngetwa* é coronel, coronel Brebo. É mesmo? É, coronel. *Ngetwa* é *benjadjwÿrÿ*. Ele fez A’ukre, *ngetwa* fez a A’ukre. No Rio de Janeiro *ngetwa* foi coronel. Roupas de *kubê*, paletó, gravata, boné. Muito bom. Então *ngetwa* Kupatô já comprou muita coisa no Rio, em São Paulo, Belém, Brasília, Altamira. Assim é o trabalho do meu *ngetwa*. Eu perguntei pro *ngetwa* e ele me contou sobre o *kukràdjà* ruim e eu gravei. E quem acha que ele fala errado, não, ele fala muito bem. Pra quem não sabe a língua, a fala parece ruim”. Mas você já sabe. Você vai falar: “não, eu vou contar pra vocês. Eu vou contar pra vocês o que *ngetwa* contou”. Alguém pensa que a gente fala igual papagaio (*krôjti pràk*), enrolado. Mas não é. Você sabe muito bem. Você vai contar tudo. Se alguém perguntar você vai contar tudo.

As pessoas matavam, agrediam. Mas eu virei cacique. Você, eu não sei se você sabe que eu já fui em Brasília. Em Brasília eu trabalhei, trabalhei, trabalhei. No Rio eu trabalhei, trabalhei, trabalhei. Em São Paulo eu trabalhei, trabalhei. Eu andei por todo lugar. “Meu *ngetwa* era *benjadjwÿrÿ* e trabalhava assim. *Ngetwa* acabou com as coisas ruins”. Então é isso. Na época eles se matavam nessa hora, brigavam de noite. Sangue aqui, sangue ali. Mas hoje não existe mais. Hoje é bom. “Meu *ngetwa* Kupatô virou *benjadjwÿrÿ* e agora é bom”. As pessoas vão para o mato bem, vão pescar bem.

Primeiramente, nos chama atenção no relato como Kupatô reforça o fato de que em outros tempos a vida mëbêngôkre era conturbada, com muitas brigas e conflitos. Kupatô também ressalta que isso acabou quando ele se tornou *benjadjwÿrÿ* e proibiu tudo de ruim. Quando ele se tornou *benjadjwÿrÿ* tudo ficou bem, e a prova disso é a aldeia feita por ele, A’ukre, onde tudo “está bem”, onde há muitas crianças, pessoas trabalhando e onde se recebe bem os *kubê*. Não só Kupatô se orgulha de falar isso para mim, como também insiste que eu mostre sua fala para outras pessoas na minha cidade. Kupatô quer que os *kubê* saibam que ele conteve o *kukràdjà* ruim do passado, os conflitos internos e as brigas com os *kubê*.



Quando perguntei à Kupatô sobre guerras, esperava talvez algo como os *coup tales* (relatos de façanhas guerreiras) norte-americanos (Calàvia Saez, 2006) ou as histórias de ataques a outros povos (como vemos em Cohn, 2005), muito comuns em relatos do tipo. Em vez disso, Kupatô quis deixar claro que as brigas de antes não existem mais, porque ele proibiu tudo. Creio que isso esteja ligado à sua capacidade de conseguir as coisas do *kubẽ* que vimos no capítulo anterior. Kupatô gosta de enfatizar que conseguia muitos bens para a comunidade e, no relato acima, ressalta a *pax* que promoveu quando tornou-se *benjadjwỳrỳ*. Essas duas coisas estão intimamente ligadas, pois a condição para o grande fluxo de bens promovido pelo o SPI era justamente a “pacificação”. A contrapartida *mẽbêngôkre* para a obtenção das coisas dos *kubẽ* em grande quantidade era o fim dos ataques aos *kubẽ* e às outras aldeias, além da supressão dos conflitos internos. Se “o processo de pacificação parece ter atenuado os conflitos, e não é de estranhar que isto tenha se dado pela promessa dos órgãos indigenistas brasileiros de promover uma multiplicação quase milagrosa de objetos” (Gordon, 2014: 117).

Kupatô se refere ao passado como um período ruim, de *kukràdjà* ruim. É importante lembrar que na maioria das ocasiões, Kupatô e outras pessoas costumam falar do *kukràdjà* do passado (*kukràdjà tum*) como algo positivo, algo a ser lembrado e conhecido pelos jovens. Nesse contexto, saber o *kukràdjà* do passado significa deter o conhecimento dos cantos e práticas *mẽbêngôkre*, ligados a uma constante luta para se afirmarem “*mẽbêngôkre* de verdade” perante os *kubẽ*. Nesse relato, porém, Kupatô fala de um *kukràdjà* antigo como ruim, querendo se referir à intranquilidade daqueles tempos, quando brigas e conflitos eram uma constante na vida *mẽbêngôkre*. Kupatô frisa que foi ele a pessoa decisiva para que esse *kukràdjà* ruim saísse de cena. Foi ele que, proibindo tudo de ruim, fez com que a vida hoje fosse boa, sem brigas.

Não só acabou com as brigas internas, como também conteve o ímpeto *mẽbêngôkre* de atacar os brancos. Segundo Kupatô, hoje não se recebe os brancos mais com armas, com bordunas, com flechas. Hoje, trabalha-se com o branco. É interessante notar a comparação de que antes as pessoas “não sabiam usar a roupa do *kubẽ*, só brigavam”. Saber vestir as roupas do *kubẽ* é importante para poder interagir devidamente com eles. Algo como vestir a pele Outro para enxergar o mundo como ele enxerga. Lembramos aqui da troca de “roupa” como troca de perspectiva (Viveiros de Castro, 2013a). Por essa razão, Kupatô nos diz que, durante suas viagens

às cidades, vestia “paletó, boné, gravata”. Ele, portanto, sabe como lidar com a presença desse Outro que se tornou onipresente na vida mēbēngôkre pós-contato.

Em vários momentos da narrativa, Kupatô frisa que devo contar para os *kubē* que ele estava me contando. Os *kubē*, que não compreendem a língua mēbēngôkre, não compreenderiam sua história. Eu seria então responsável por traduzi-la, para que todos pudessem saber quem é Kupatô, para saber que o passado era ruim, mas, no presente, estava tudo bem em A’ukre, graças a ele. Ele se preocupa com a possibilidade de acharem que ele “parece um papagaio falando”, pois não estão familiarizados com o idioma. Para Kupatô, seus ouvintes não se restringiam aos presentes naquele momento, mas a todos que teriam a chance de ouvi-lo por meio da gravação (“Eu estou contando pra você a história e já está gravado”). Acredito que a intenção principal de Kupatô seja, de alguma forma, entrar em contato com os *kubē* que não estavam ali. Isso parece ser algo comum nos relatos em que um indígena se dirige a um antropólogo com o objetivo final explícito de gerar um texto escrito. Lembremos que Davi Kopenawa quis escrever um livro para que sua mensagem pudesse ser espalhada para o máximo de *brancos* possível (Kopenawa & Albert, 2015). Esse era o principal objetivo de Kupatô com esse trabalho e ele se mostrou empolgado com isso desde o início. Levar sua história, por meio das gravações, para os *kubē* nas grandes cidades seria uma nova forma de fazer as viagens das quais ele tanto se orgulha. Uma nova forma de entrar em contato com o mundo *kubē* novamente, não se restringindo aos *kubē* que de vez em quando visitam a aldeia. Nesse sentido, é importante que pensemos não só no conteúdo das falas, mas também para quem ela é dirigida. Isso indica como essas narrativas fazem parte de um processo mais amplo, a saber, as constantes negociações com os *kubē*, que ele, como um líder, costumava fazer.

Kupatô nos diz (a nós *kubē*) que ele foi parte fundamental do processo de “pacificação”, encerrando um período marcado por brigas e mortes. Se um grande líder é aquele que consegue lidar com as agências externas a fim de obter o melhor para os seus, o grande líder no processo de “pacificação” é também aquele que “pacifica” seu povo, como Kupatô parece querer nos dizer. Seu papel de negociador, pois líder, envolve mostrar que sua parte foi feita, esperando assim a contrapartida, a saber, a obtenção de *nēkrēj* e *kubēnhō mỳja*. E ele insiste para que eu mostre isso. O relato “já está gravado”, eu posso leva-lo até a cidade, para que todos possam perceber que Kupatô é um *benjadjwỳrỳ raj*.

### Os *benjadjwỳrỳ* como *mẽ raj*

Verswijver (1992) faz uma lista das qualidades necessárias a um *benjadjwỳrỳ*. Entre elas está a generosidade: um *benjadjwỳrỳ* deve distribuir para seus seguidores os produtos que consegue adquirir (Verswijver, 1992: 70). As outras qualidades seriam: “saber o *ben*” - os cantos cerimoniais que dão origem a palavra *benjadjwỳrỳ*; saber o *kukràdjà* dos Mẽbêngôkre – conhecer as tradições de seu povo e suas próprias atribuições; falar bem (*kabẽn mej*) – além dos discursos formais, um *benjadjwỳrỳ* deve saber os “valores morais” mẽbêngôkre na hora de lidar com as pessoas; conhecer os remédios mẽbêngôkre (*pidjỳ mari*) – as plantas e seus usos; e deve ser “bravo” (*àkre*) – deve ser assertivo, além de liderar expedições militares. Verswijver comenta que esses “pré-requisitos” para a chefia refletem as características que fazem uma “grande pessoa” (*mẽ raj*). Essa lista de qualidades pode nos dar a impressão que os *mẽ raj* formariam uma *categoria* de pessoas, no sentido de que são um grupo bem definido, diferenciado do restante da comunidade. Me parece, no entanto, que mais do que um “título”, pessoas são caracterizadas como *raj* quando desempenham certa função ou atividade da forma como ela deveria ser desempenhada. Uma pessoa *raj* em certo aspecto seria um exemplo bem acabado daquele tipo de pessoa. Note-se que, em certos contextos, usa-se, em vez de *raj*, o termo *kumrēj*, glosado como “de verdade”, como em *wajanga raj*, *wajanga kumrēj* (grande xamã, xamã de verdade). É certo, contudo, que os *mẽ raj* seriam pessoas com prestígio dentro da comunidade, adquirido por meio de alguma posição ou função ritual específica. Entre os *mẽ raj* estariam os xamãs (*wajanga*), os curandeiros (*mẽtemari*), os que conhecem os cantos (*mẽngreredjwỳj*), os oradores (*mẽkabẽndjwỳj*) e outros que exercem alguma função militar importante, como os *mẽoprãre*, que, durante uma expedição guerreira, vão a frente do grupo, abrindo caminho e reconhecendo o terreno. Um *benjadjwỳrỳ* seria alguém que reuniria diversas dessas características, tendo, portanto, bastante prestígio dentro da comunidade e sendo ele próprio uma “grande pessoa” (*raj*).

A categoria mẽbêngôkre *raj* é traduzida como “grande” e pode ser usada tanto no sentido físico – a Cachoeira da Fumaça é chamada de Krã’yry raj (cachoeira grande) – quanto no sentido que vimos acima, de prestígio e engrandecimento pessoal. O próprio Kupatô diz que ele é um grande chefe, *benjadjwỳrỳ raj*.

Pensem agora no trabalho de Sztutman (2005), em que ele discute o poder e posição de chefia nas terras baixas sul-americanas e como ela está atrelada à figura de alguém que se destaca ao reunir as qualidades valorizadas por determinado povo.

Ochefe seria alguém que representa os ideais de grandeza de uma sociedade. Segundo Sztutman:

Antes de se perguntar sobre quem é o chefe de tal ou tal “aldeia”, “província” ou “tribo”, é preciso indagar-se sobre os ideais de grandeza e os modos de obtê-los. Isso porque a questão da magnitude poderia parecer, para os indígenas, bem mais central do que a da representação. (Sztutman 2005:228).

Analisemos os “ideais de grandeza” mēbēngôkre então. Podemos ligar as características invocadas por Kupatô com aquelas descritas por Verswijver (1992), que elenquei acima.

Um *benjadjwỳrỳ*, segundo Verswijver (1992), é também um *mēkabēndjwỳj* (“donos” da fala ou oradores), pois além de dominar a arte do discurso, utiliza-o para a resolução de conflitos dentro da comunidade. Onde ninguém detém, de direito, poder coercitivo sobre os outros, a oratória é a forma que os *benjadjwỳrỳ* transmitem suas opiniões e influenciam os membros da comunidade, buscando obter consenso em torno das opiniões. Quem presencia um discurso proferido na casa dos homens nota que, enquanto o *benjadjwỳrỳ* fala, outros homens podem dizer algumas frases e expressões. O chefe apressa-se em incorporá-las em seu discurso, talvez em uma tentativa de unir as várias vozes.

Mas essa fala também deve ter um caráter assertivo. O *benjadjwỳrỳ* de Tepdjàti, uma pequena aldeia mēbēngôkre, certa vez me falou que não era “crente” (termo utilizado por ele) como quase todos de sua aldeia, porque ele ainda precisava brigar muito com *kubē* para conseguir as coisas para sua comunidade (gerador, novas casas, etc.). Não tenho certeza se somente a “fala dura” não combina com ser “crente”, ou se nesse caso também estão envolvidas outras práticas, como o xamanismo, que pode ser uma parte invisível da guerra (Cohn & Sztutman, 2003). O *benjadjwỳrỳ* então, além de pacificador, precisa, em certo momento, demonstrar agressividade, de modo a garantir sua posição de liderança. Essa dupla face do *benjadjwỳrỳ* (mediadora e agressiva) representava uma um infinita tensão para o cargo. Por um lado, um *benjadjwỳrỳ* muito passivo poderia perder seu poder de influência entre seu grupo, da mesma forma que um agressivo demais corria o risco de perder o respeito e credibilidade entre seus aliados. Ele deve pregar a paz e ao mesmo tempo mostrar que é capaz de encerrá-la. Turner (1966: 61-68) relata em detalhes dois casos que caracterizam bem essa instabilidade: em Kubēkrākējn, Ngàpre

(belicoso) e Bepkyj (mais apaziguador) representavam as duas formas de “liderança”; em Gorotire, Tutu e Kangõk eram um caso similar. Um caso de *benjadjwỳrỳ* muito belicoso (um autêntico matador, *měbĩdjwỳj*, segundo Verswijver, 1992: 179) era Kõkõjàmtire, figura central no relato de Kupatõ. Verswijver (1992: 180) comenta que algumas pessoas lhe disseram que Kõkõjàmtire liderava por meio do medo que causava nas pessoas (“*uma kõt meoba*”). Sua agressividade era constante motivo de tensão na comunidade, como revela o relato de Kupatõ. Isso culminou para que em certa ocasião ele fosse acusado de feitiçaria e expulso da comunidade (*idem*). Na tentativa de se juntar a um grupo Měkrāgnõti, acabou sendo morto por um deles. Kupatõ nos diz isso em seu relato: “Machucava as pessoas, matava. Colocou gente importante na terra. Kõkõjàmtire. Ele foi para longe e Měkrāgnõti matou ele”.

Kupatõ, no relato apresentado acima, comenta que os *benjadjwỳrỳ* do passado não falavam para as pessoas pararem de brigar (“Os *benjadjwỳrỳ* não falavam: “Não, parem! Não vamos brigar mais, nos matar, temos que nos entender”. A gente tinha líder, mas eles não sabiam”). Ele, no entanto, com seu prestígio e oratória, tornou A’ukre uma aldeia bela (*mej*).

Os *měngreredjwỳj* (os “cantadores”) são aqueles que detém o conhecimento dos cantos cerimoniais *měbêngôkre*, necessários para a realização de qualquer cerimônia. É importante ressaltar que esses cantos são também frutos de interações com agentes não-*měbêngôkre*, pois nunca são “inventados”. São sempre trazidos à comunidade pelo *wajanga*, que o captura de algum espírito ou animal durante um sonho, ou por meio da interação com outros povos<sup>58</sup>. A cerimônia do *kwỳrỳ kangô*, por exemplo, foi aprendida com os Yudjá (Verswijver, 1992). Por esse motivo, os cantos do *kwỳrỳ kangô* são um “tupi à la Měbêngôkre”, com letras que não fazem muito sentido. Há outras canções também que contém versos inteiros em português (como “mamãe, eu quero mamar”), resultado de interações com os *brancos*. Os *měngreredjwỳj*, portanto, exibem relações de alteridade durante as cerimônias, como tratei no capítulo anterior. Durante a noite, era comum que Kupatõ entoasse longos cantos, o que é geralmente feito pelos *měngreredjwỳj*. Um outro velho que detinha esse conhecimento gostava de demonstrá-lo na *ngà* (casa dos homens), principalmente quando a aldeia se agitava por ocasião da proximidade de uma

---

<sup>58</sup> É também dessa forma que novos nomes são incorporados ao estoque onomástico *měbêngôkre* (Lea, 2012).

cerimônia. Embora Kupatô não cantasse “para o gravador”, em suas narrativas gravadas ele também criticava as danças e cantos praticados atualmente, reclamando que as pessoas não sabiam mais fazer da forma correta.

Os *měoprāre* e outros líderes militares eram de suma importância nas expedições guerreiras, abrindo e guiando o caminho. Verswijver (1992) traduz *měoprāre* como “*those who flatten*”, algo como “aqueles que achatam, nivelam”, uma referência, segundo o autor, ao fato de abrirem o caminho na mata. Ele também cita que um outro nome para a função era *měàpkàràdjwỳj*, termo que ele não foi capaz de traduzir. *Àpkàrà* pode ser traduzido como “grito”, levando-me a acreditar que podemos traduzir *měàpkàràdjwỳj* como “aqueles que gritam”, em referência talvez aos gritos proferidos no momento do ataque. Em todo caso, para alguém nessa posição era necessário um grande conhecimento acerca da floresta e dos seres que a habitam. Sendo assim, podemos dizer que, atrelado à importância “prática” de alguém que abre caminhos na floresta, está o conhecimento de uma rede de lugares que registram a *interação* com agências não-měbêngôkre (capítulo II). Como vimos, andanças e conhecimento do território são alguns dos temas favoritos de Kupatô.

Os xamãs e curandeiros (*wajanga* e *mětemari*) obtém prestígio por sua capacidade de lidar com diferentes tipos de agências não-humanas, seja em viagens oníricas (no caso do primeiro), seja por meio da mediação das plantas (no caso do segundo). Kupatô, como mencionei no capítulo II, detém este último tipo de conhecimento e realiza alguns tratamentos na aldeia. Ele também já foi *wajanga* e certa vez me contou, depois de insistência minha, sobre suas interações com espíritos dos animais, aos quais ele se referiu como *mry punu* (animal ruim). No entanto, ele não enfatizava muito o período em que foi *wajanga*, porque, segundo ele próprio, foi um *wajanga ngrire* (pequeno xamã), em oposição aos grandes *wajanga* (*wajanga raj*, *wajanga kumrēj*), que realizavam curas fantásticas retirando objetos dos corpos enfermos. Quando pedi que ele me falasse sobre os *wajanga*, Kupatô me contou sobre as diversas curas que havia testemunhado e listou nomes de vários grandes *wajanga*, comentando rapidamente já ter sido ele próprio um. Só me relatou sua experiência como xamã em detalhes em outra ocasião, quando pedi que ele me falasse especificamente sobre isso. Diferentemente de suas andanças e seu trabalho com o SPI, esse assunto não era levantado por ele espontaneamente. Como ele foi um

*wajanga ngrire*, creio que ele não trazia à tona essa parte de sua vida por ela não torna-lo um *mẽ raj*, não contribuindo para a “automagnificação” que eram os seus relatos.

As características descritas por Verswijver (1992) e aquelas que os relatos de Kupatô trazem à tona têm em comum o fato de que envolverem, em alguma medida, a administração de relações de alteridade. Taylor (1985 *apud* Sztutman, 2005) comenta que, entre os Jívaro, a “*magnitude* do sujeito” é resultado de uma acumulação de relações deste tipo. Kupatô nos mostra em seus relatos que, ao longo de sua vida, “acumulou” diversas formas de interação, o que é claramente expresso no relato apresentado no capítulo I.

Sztutman comenta justamente que

nas terras baixa sul-americanas essa relação com a alteridade perigosa consiste no meio por excelência para a aquisição de prestígio; e que essa alteridade é pensada muitas vezes como não-humana e como fonte de uma espécie de *agência*, potência ou poder cósmico, que cabe aqui conceitualizar. Daí que grandes homens possam ser pensadas como a personificação dessa agência, como a objetivação de relações estabelecidas com a alteridade. (Sztutman, 2005)

O próprio relato do capítulo é, em si mesmo, um modo de relacionar-se à alteridade, apreendida “em tempo real”, pois ele está “negociando” com os *kubẽ*. Kupatô, em um relato *para* os *kubẽ*, quer enfatizar que já não há mais conflitos, pelo menos não em sua aldeia, o que, como vimos, era um fator necessário para garantir os bens dos *kubẽ* no contexto da “pacificação”. Além dos conflitos internos, a agressividade também foi, segundo Kupatô, suprimida depois que ele virou *benjadjwỳrỳ*:

as pessoas não se batem, não se machucam. Hoje as pessoas só trabalham. Eu falo isso. Eu falei isso pra todo mundo na casa do guerreiro. Essa é a minha fala. Quando *kubẽ* entra pra cá, estudante, ninguém não vai pegar borduna, flecha, alguma coisa assim pra machucar o *kubẽ*.

Desde quando se estabeleceram relações pacíficas com os *kubẽ* (e agora cada vez mais), a habilidade com a língua portuguesa é uma das características mais importantes para a liderança. Kupatô se preocupa bastante com a possibilidade de não ser compreendido pelos *kubẽ*, insistindo para que eu traduza sua fala: “e alguém vai

pensar que eu não sei falar. Mas você já sabe nossa língua. Se alguém falar que eu estou falando enrolado, você fala que não, que eu sei falar e vai contar o que eu disse. Eu sei falar direito”.

O prestígio advém, portanto, do cruzamento de fronteiras. Relacionar-se com o Outro é, apropriando-se de seus aparatos e instrumentos, *alterar-se* de certa forma. Tome-se a ênfase de Kupatô na sua vestimenta durante as viagens: ele gostava de lembrar que usava paletó, gravata, boné. É interessante comentar que, após me contar sobre os *wajanga*, Kupatô passou alguns dias vestindo um terço (um elemento dos *wajanga* dos *brancos*) em volta do pescoço. Calávia Sáez (2007) chama atenção para o fato de que, em seus discursos autobiográficos, os chefes indígenas “mais do que chefes são diplomatas, quer dizer, essa única autoridade efetiva em condições transfronteiriças: a travessia habilitou-lhes para tanto.”

### **os *benjadjwỳrỳ* como “donos”**

Nos relatos de Kupatô e nas qualidades dos *mẽ raj* descritas por Verswijver (1992) aparece constantemente o sufixo “*dwỳj*”. Kupatô se vangloria de ser *bàkam aribadjwỳj* (se referindo às andanças no mato) e *pyka nhipêjdwỳj* (se referindo à feitura de lugares, neste caso, aldeias). A própria palavra *benjadjwỳrỳ* contém o sufixo, mesmo que em uma forma alterada. Lea (2012) traduz esse termo como “dono”, mas vale lembrar que o seu trabalho se pauta principalmente na ideia das matricasas *mẽbêngôkre*, que funcionariam como “pessoas jurídicas”, dos quais os nomes e *nêkrêjs* constituiriam uma espécie de propriedade. Dessa forma, não é de se estranhar que ela trabalhe com essa tradução. O fato de o termo ser utilizado em contextos que remetem à noção ocidental de “proprietário” pode gerar uma tradução fácil, porém problemática. Se repararmos nos contextos em que aparecem nas qualidades descritas por Verswijver (1992) para os *mẽ raj* e nos relatos de Kupatô fica claro que a questão é muito mais complexa. Verswijver cita um outro uso do termo, algo como “de verdade”, comentando que os *Mětyktire* se referiam a determinados lugares como *gwajbanhõ pyka dwỳj*, ou “nossa terra de verdade”. Bolívar (2014) comenta ainda que o termo pode funcionar simplesmente como um nominalizador de agente, indicando a pessoa que pratica tal ação. Hoje, os *Mẽbêngôkre* utilizam *měngreredjwỳj* para se referirem a qualquer cantor, de cantos tradicionais ou não, *mẽbêngôkre* ou não, não se restringindo ao “dono dos cantos”, que seria aquela pessoa que detém um certo conhecimento dos cantos rituais.



Falar de “dono” quando se fala de chefia nos remete a um debate que vem se desenvolvendo em torno dessa figura, aparentemente onipresente nas terras baixas (Lima, 2005; Fausto, 2008; Costa, 2010; Cesarino, 2010; Figueiredo, 2010; Guerrero Júnior, 2012; Viveiros de Castro, 2013b). Não pretendo e nem sou capaz de esmiuçar esse debate aqui. Acredito, contudo, que apresentar algumas ideias seja proveitoso para pensarmos o caso mẽbêngôkre.

Entre Jê, Seeger (1981:182), diz que, para os Kïsêdjê (Suyá),

The most importante concept in Suyá thinking about power is the word *kande*, which I have translated as “controller”, although “owner” is also a possible translation.[...] The word *kande* refers not only to physical property, but to esoteric knowledge as well. It includes the ability to do something or to make something as well as its ownership. It is control over goods and resources, where the goods may be intangibles and the resources symbolic. (Seeger, 1981: 181)

*Kande* é o equivalente ao *djwỳj* mẽbêngôkre. Ainda no contexto kïsêdjê, Coelho de Souza (comunicação pessoal) comenta que o termo é utilizado quando se quer destacar uma relação intensa entre um sujeito e um objeto, como gostar muito de uma música, por exemplo. Esse uso também foi notado por Figueiredo (2010) entre os Aweti.

Viveiros de Castro (2013b), discutindo o conceito yawalapíti de *wököti* (equivalente a *djwỳj*), sugere

como tradução abstrata, o conceito de ‘mediador’. O *wököti* é aquele humano ou espírito que faz a conexão entre o objeto e o grupo, facultando o acesso (material ou ideal) do coletivo ao recurso de que é o dono. Nesse sentido, *wököti* é um representante, mas que se define pelo que representa; se ele objetiva o recurso para a comunidade, é, por seu turno, subjetivado por ele. (Viveiros de Castro, 2012b: 83)

Lima (2005), ao notar duas situações curiosas entre os Yudjá, introduz o conceito de “função-Eu” para tratar das relações assimétricas. A primeira situação é um relato de sonho em que o narrador afirmava ter ido a uma cauinagem de espíritos sozinho, ao mesmo tempo que mencionava ter tido na companhia de seu filho. “O caso é que a esposa, os filhos ou um irmão mais novo não necessariamente retiram de um homem sua solitude” (Lima, 2005). A outra situação refere-se à “amizade” yudjá, em que um homem pode-se dizer amigo de outro, mas esse outro não é

necessariamente amigo daquele homem, pois “a constituição interna da forma social yudjá é uma relação assimétrica” (*idem*). Isso começa já com a relação bebê-placenta. A placenta é amiga do bebê, mas a recíproca não é verdadeira. Esse tipo de amizade também se faz presente entre um chefe e seus ajudantes. Estes são amigos daquele, mas não seria correto afirmar que o chefe é amigo de seus ajudantes. O mesmo ocorre com o capitão de um grupo cognático (coletivo que não se restringe a uma aldeia). O chefe de uma aldeia e o capitão só podem ter uma amizade simétrica (i.e., recíproca) com outro chefe de aldeia ou capitão, respectivamente. Isso se deve a uma “distribuição diferencial da posição de Sujeito, ou a presença de uma função-Eu de caráter eminentemente político” (*idem*). Isso quer dizer que a pluralidade de um coletivo é vista em um sujeito, que, ao tratar com outro da mesma “magnitude”, “vale” por seu grupo. Um grupo cognático só irá estabelecer relações simétricas com outro grupo cognático. Portanto, os capitães, por encarnarem em si o seu próprio coletivo, só estabelecem relações de simetria com outros capitães. Esses sujeitos exercem a função-Eu de seu grupo para *outros*. E isso é válido para uma família, uma aldeia ou um grupo cognático. Essa ideia está atrelada ao conceito de *iwa*, que é traduzido pelos yudjá como “dono”. A amizade simétrica só pode ocorrer entre dois ou mais *iwa* de algo semelhante. O bebê é *iwa* da placenta, assim como o chefe é *iwa* de sua aldeia. Um capitão de grupo cognático é tido como “dono da palavra” por outros capitães, porque detém o poder de fala do seu grupo. Aos olhos dos *outros*, um coletivo só pode se expressar na figura de seu *iwa*. Uma fala coletiva torna-se uma fala pessoal (ou vice-versa), o que nos remete aos “donos da fala” mēbêngôkre (*mēkabendjẁj*).

“Essa talvez seja a característica geral dos donos/chefes: estar no lugar de algo ou alguém para um terceiro”, como afirmou Guerreiro Júnior (2012: 231). Isso corrobora com a ideia que vimos acima de “dono” como “mediador” de uma relação (Viveiros de Castro, 2012b), em que o “dono” faz a conexão entre o objeto e seu grupo. Aqui o “objeto” é a aldeia ou grupo cognático, o sujeito é o chefe ou capitão e o “grupo”, seus semelhantes.

Para Fausto (2008), a chave para entender as relações de assimetria que definem a chefia nas sociedades ameríndias, é a figura do “dono” ou “mestre”. Para o autor, também há a “pessoa magnificada”, mas diferentemente do que sugere Sztutman (2005), ela é representada pelo “dono”. Esse “operador cosmológico” descreveria, além da posse de bens materiais e imateriais (como cantos e nomes), os

famosos *masters of the game*, ou espíritos animais superlativos que dominariam o indivíduos “comuns” de sua espécie. É com esses espíritos que os xamãs entram frequentemente em contato, muitas vezes para que se tenha permissão de caçar um de seus “dominados”. Há ainda o que o autor chama de “predação familiarizante”, processo que ocorre com animais que viram xerimbabos ou com cativos de guerra que se tornam filhos adotivos. Essa relação entre “predador” e o “familiarizado” seria descrita como uma relação de maestria. Buscando um “esquema relacional que se aplica a inúmeros contextos” (Fausto, 2008), o autor crava que as relações assimétricas entre um líder e seus liderados seriam análogas àquelas entre mestre-xerimbabo ou de filiação adotiva.

Outro traço importante dessa assimetria nas relações entre “dono” e criaturas seria, segundo Fausto (*idem*), o fato de ela se expressar também em uma forma de englobamento, em que a singularidade do “dono” contém uma coletividade. No caso dos mestres dos animais, é comum que se tenha a ideia de que ele mantém suas criaturas em um cercado, liberando algumas para que os humanos possam caça-las. O chefe Kuikuro, quando discursa na praça central, chama todos os habitantes da aldeia de “crianças”, sendo “todas as outras distinções obviadas para que ele apareça como uma singularidade inclusiva, uma pessoa magnificada” (*idem*). A forma como o chefe aparece nessas ocasiões também é importante: o “corpo, o arco-na-mão e a fala-discurso comemorando uma história única do povo kuikuro”. Essa “*forma-chefe*” apareceria aos olhos dos outros como um povo, como a “forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade *para outros*”, nos remetendo à “função-Eu” de Lima (2005).

Diferentemente de Sztutman (2005), que afirma que a pessoa magnificada seria uma figura que reuniria os “ideais de grandeza” de uma sociedade, para Fausto ela seria alguém quem, aos olhos dos outros, contém em sua singularidade a pluralidade de um coletivo. A distinção crucial aqui me parece uma questão de foco. Devemos prestar atenção para a *forma* (maneira) de aquisição de prestígio na comunidade e para a *forma* (imagem) que o “mestre” adquire.

Para Kupaô, a maneira de adquirir prestígio passa por sua habilidade de manter relações com os *kubẽ*. Ao mesmo tempo, ele parece querer nos dizer que é quem garante uma harmonia interna. Quando Kupaô fala que “eu sou *benjadjwỳrỳ*, eu que fiz essa aldeia, tem que escutar o que eu falo, não brigar”, ele está se referindo ao fato de buscar o bem-estar da comunidade. Quando ele afirma ter construído a

aldeia, de ser o *pyka nhipêjdwỳj*, de certa forma ele quer dizer que é o “mestre” da comunidade. Ser *benjadjwỳrỳ* e garantir a tranquilidade em A’ukre o põe nessa posição de “protetor”. Mas será que isso coloca os *benjadjwỳrỳ* como essa “singularidade inclusiva”? Para pensarmos melhor esse caso é preciso nos determos um pouco sobre a questão de *o que* os *benjadjwỳrỳ* lideram, se sua liderança diz respeito a toda a aldeia.

### entre “partes” e “todos”

Como nos lembra Gordon (2006), a literatura a respeito dos Měbêngôkre apresenta uma controvérsia sobre a figura do *benjadjwỳrỳ* traduzida em geral como chefe “da aldeia”. Turner (1996) e Verwsijver (1992) afirmam que ele não é o chefe único, que representaria a aldeia com um todo. Essa posição indicaria apenas a liderança de sua “associação masculina” (Verswijver, 1992), “sociedade dos homens” (Turner, 1966) ou “turmas” (Gordon, 2006). Esses grupos, funcionariam como “corporações”, organizando-se para expedições coletivas de caças, trabalho nas roças, colheita de castanhas, etc. A rivalidade entre esses grupos era latente e podia gerar cisões de aldeias, como nos mostrou as etnografias de Turner (1966) e Verswijver (1992).

A *ngà*, casa dos homens, abrigava esses grupos, cada um com um (às vezes mais) *benjadjwỳrỳ* que os lideravam nessas atividades coletivas. Na narrativa de Kupatô apresentada neste capítulo, também podemos perceber a figura do *benjadjwỳrỳ* como o líder de um grupo específico, não como uma autoridade central da aldeia: “Ele matou o Kàjtekrã. Eles eram *benjadjwỳrỳ* no *djudjêtykti*”. Verswijver comenta que em Kubêkrâkêjn, antes da cisão que culminou com a fundação de A’ukre, havia duas sociedades de homens: *měmyjabjêti*, liderada por Bepkyj, e *měotôjabjê*, liderada por Ngàpre. Segundo Verswijver, um terceiro grupo surgiu, o *mětykre* liderado pelo próprio Kupatô. Quando perguntei sobre isso à Kupatô, ele não deu muita importância e disse apenas que cada *benjadjwỳrỳ* precisava dos seus homens para trabalhar<sup>59</sup>. Talvez, em relato para os *kubê*, Kupatô não goste de tratar desse aspecto “conflituoso” da política mēbêngôkre, talvez Verswijver tenha atribuído importância demasiada para essa característica no contexto de Kubêkrâkêjn. No relato

---

<sup>59</sup> Gordon (2006) comenta que as pessoas também se referiam às “turmas” como *fulano nhô àpêj*, algo como o trabalho de fulano (o nome do chefe da turma), ou os que trabalham com fulano.

de Kupatô, ele em nenhum momento nos diz ser *benjadjwÿrÿ* de alguma “turma”, mas refere-se bastante à criação de A’ukre e à sua participação na manutenção do bem-estar em A’ukre. Ele, de certa forma, nos diz ser *benjadjwÿrÿ* de toda a aldeia. Mas se, segundo Turner e Verswijver, não existe a figura do *benjadjwÿrÿ* como chefe “da aldeia”, estaria Kupatô apenas assumindo uma posição de chefe da aldeia perante os *kubê*? Já vimos que, parte fundamental dos relatos de Kupatô é sua “audiência”. Os *kubê* com os quais ele dialoga são de extrema importância no momento do “encontro etnográfico”. Poderíamos pensar que Kupatô se mostra para os *kubê* como chefe de toda a aldeia, quando na verdade, não goza de tal prestígio dentro da comunidade. A questão, na realidade, é bem mais complexa.

Gordon (2006: 193) comenta que, uma liderança de muito prestígio, pode de fato, transcender o “faccionalismo” e ser tido como líder da aldeia inteira. Mas ele também aponta para outro ponto que complexifica a discussão da chefia entre os Mëbêngôkre e que pode nos dar uma direção para pensarmos o relato de Kupatô e outras realidades presenciadas em campo. Segundo ele, devemos nos atentar para a questão da segmentaridade e com a lógica complexa da relação entre ‘parte’ e ‘todo’ na socialidade mebêngôkre” (Gordon, 2006: 193). Ele continua e afirma que

De fato, a posição do chefe kayapó não é definida diretamente em referência à aldeia como um todo, mas inicialmente a cada turma em particular, e em toda aldeia haveria, pelo menos, dois chefes legitimamente reconhecidos. Mas isso decorre justamente – fenômeno que escapou às observações de Turner – do fato de que a aldeia é um ‘todo’ muito particular, nunca um ‘todo’ para todo mundo, o tempo todo. Refraseando a colocação de Turner e Verswijver, eu diria que não há institucionalmente a figura do chefe único representante da aldeia inteira, porque não existe institucionalmente a aldeia. A aldeia é uma entidade mais ou menos transitória, que pode manter-se como uma unidade por um certo tempo, como pode também fracionar-se em novas unidades, estruturalmente idênticas à anterior. (Gordon, 2006: 193)

Nas etnografias “clássicas” sobre os Mëbêngôkre sempre vemos que a aldeia não possui apenas um *benjadjwÿrÿ*, corroborando a visão de que eles liderariam apenas uma “turma”, ou uma “parte” da comunidade. Hoje, no entanto, quem visita os Mëbêngôkre nota que é comum que vários *benjadjwÿrÿ* se apresentem e sejam reconhecidos como chefes de suas aldeias. Há também agora, após as últimas

décadas, em que foi criada um bocado de aldeias<sup>60</sup>, diversas aldeias “pequenas” que contam com apenas um *benjadjwỳrỳ*. Como comentei acima, as cisões e criação de novas aldeias têm origem, em muitos casos, como demonstrou Verswijver (1992), na rivalidade entre as “associações masculinas”. Se essas associações eram “partes” de um “todo” que seria a aldeia, elas podem passar a constituir um “todo”, que seria uma nova aldeia criada, pelo menos até que novas turmas fossem arranjadas no novo espaço. O que é “parte” e o que é “todo” é justamente o ponto para discutir a questão do *benjadjwỳrỳ* como singularidade inclusiva. Discutir se os coletivos se singularizam na figura de um chefe passa por discutir o que *são* os coletivos.

Vamos a um exemplo recente para ilustrar esse ponto. Kôkrajmôrô é uma grande e antiga aldeia mēbêngôkre, cujas cisões já deram origem a pelo menos quatro aldeias. Nos últimos anos, houve uma separação que deu origem a duas aldeias “pequenas”, Rikaro e Tepdjāti. Segundo o *benjadjwỳrỳ* desta última, havia três *benjadjwỳrỳ* em Kôkrajmôrô, cada um deles liderava uma categoria de idade: os *mēbengêt*, os *mēkrare* e os *mēkranyre*. Ele me contou que cada *benjadjwỳrỳ* recebia uma quantidade de coisas do *kubê* que dividiam entre seus homens e suas famílias. Insatisfeitos com a quantidade das mercadorias, decidiram que seria mais proveitoso se cada um tivesse sua própria aldeia e assim uma melhor posição para obter mais recursos. Separaram-se, então, de forma amigável, segundo ele. Após essa nova configuração, as três aldeias possuem apenas um *benjadjwỳrỳ* cada uma. Eles são de fato, líderes da aldeia como um “todo”. Me parece, no entanto, que cada uma dessas aldeias não representam um simples “todo”, mas fazem parte de uma estrutura maior que elas próprias. As aldeias pequenas, por exemplo, dependem da maior para realizarem plenamente as cerimônias. A proximidade entre elas também facilita uma grande circulação de pessoas, que visitam parentes e passam temporadas aqui e ali, por vezes fixando residência.

Tomando o caso de Kupatô e A’ukre, também temos algo parecido. Segundo nos diz Verswijver (1992), Kupatô deixou sua própria “turma” para ir fundar A’ukre junto com seu irmão classificatório Bepkyj e seus homens. Portanto, a criação de A’ukre envolveu basicamente um “grupo masculino”. Talvez por isso Kupatô e Bepkyj fossem considerados chefes de toda a aldeia. Não só as “partes” podem

---

<sup>60</sup> Verswijver (1992) lista 12 comunidades, mas hoje elas passam de 40.

tornar-se “todos”, como os “todos” são coisas mutáveis e relacionais, como Gordon chamou a atenção – isto é, são eles mesmo reencontrados como “partes”.

No capítulo anterior, discuti como hoje as pessoas exibem relações em um contexto mais amplo, não se restringindo ao espaço das cerimônias realizadas na própria comunidade. Em certos momentos, o “todo” vai muito além do espaço aldeão. Em relação a chefia, isso também fica claro com as novas configurações de aldeias, com a emergência de associações civis criadas e geridas pelos Mëbêngôkre e com o concomitante desenvolvimento de novos espaços, posições e relações políticas. No plano do associativismo, organizações como a Floresta Protegida contam com um presidente que “despacha” em nome de um conjunto de aldeias. Demarchi (2014) comenta sobre a posição de Akjabôrô, considerado líder dos Mëbêngôkre do Pará. Essa posição foi criada após Raoni ser considerado líder dos Mëbêngôkre do Mato Grosso. O “todo”, nesse caso, seria todos os Mëbêngôkre e suas várias aldeias. As “partes”, os “do Pará” e os “do Mato Grosso”.

As “partes” não só variam contextualmente para abranger uma estrutura relacional mais ampla, como também as próprias relações que as constituem podem variar. As turmas são descritas (Turner, 1966; Verswijver, 1992) como formadas por homens que se associam a elas por escolha pessoal. Hoje, o que se vê nas aldeias que contam com mais de uma *benjadjwÿrÿ*, como era o caso de Kôkrajmôrô descrito acima, por um critério etário. Turner (1966) afirmou que essa era uma tendência com o objetivo de conter a rivalidade latente entre as “sociedades de homens”. Demarchi (2013), corroborando essa afirmação de Turner, descreve o caso de Môjkarakô, em que a divisão entre os “de A’ukre” e os “de Kubêkrâkêjn”, que se juntaram para formar Môjkarakô, foi substituída por uma divisão cuja base eram as categorias de idade.

Vidal (1977) descreve um caso inverso. Segundo a autora, o posto da Funai, ignorando a hierarquia existente entre os chefes das classes etárias, distribuía recursos iguais a eles, dotando-os de iguais poderes e acirrando a rivalidade entre os grupos. Eles então, “tornaram-se verdadeiros chefes de turmas”. Porém, o caso não é uma simples inversão do descrito por Turner. Apesar da rivalidade entre os grupos criar um “faccionalismo”, o critério de pertencimento a um ou a outro continuava tendo como base o pertencimento a uma classe de idade.

Temos que nos atentar para como a configuração passa de “turmas” para categorias de idade. A etnografia dos Panará feita por Ewart (2013) pode nos fornecer

uma luz sobre este ponto. A autora nos mostra como o princípio dualista que organiza o pensamento panará adquire diferentes formas ao longo do tempo. Os Panará, além de dividirem o círculo de casas em quatro clãs matrilineares, também contam com duas metades que se organizam no centro da aldeia. Essas metades, às quais o pertencimento parece questão de escolha pessoal, são importantes na organização de trabalhos coletivos e na corrida de toras. Seu funcionamento lembra as turmas mēbêngôkre. Em outros tempos, cada metade ocupava uma casa dos homens. Após a catástrofe do contato, que deixou os Panará reduzidos a apenas uma aldeia, e a mudança para o Parque do Xingu, essa configuração mudou e essas metades ficam reunidas em apenas uma casa dos homens. O universo relacional dos Panará sofreu uma drástica transformação, tendo o contato com os brancos, chamados *hipe* (cognato panará de *kubê*), passado de violento e esporádico para constante e de certa forma pacífico. Com o contato, os Panará passaram a receber a conviver com os *hipe* dentro de sua aldeia, sendo a casa dos homens um espaço de reunião e negociação com diversos deles. De certa forma, os Panará agora teriam os próprios *hipe* como ponto de oposição. Desse modo, as duas metades perderiam parte de sua função. Como exemplo, Ewart cita o trabalho de Townsley com os Yaminahua (1987), em que ele descreve como o contato pacífico com brasileiros e peruanos levou ao colapso o sistema de metades daquele povo. Segundo ele, a alteridade externa (“*outside otherness*” (Ewart, 2013: 65)) proporcionada pelos *brancos* era uma forma mais poderosa de relações eu-outro do que as metades patrilineares de antes. Algo semelhante teria acontecido com os Panará e suas metades.

A autora também descreve como algumas atividades que antes, quando haviam duas casas dos homens, eram organizadas de acordo com as metades, agora se baseiam em uma divisão por grupos de idade, como o futebol e algumas formas de trabalho coletivo. A mesma coisa ocorreu entre os Mēbêngôkre. Turner (1966) afirma que as sociedades dos homens regulavam também os times em “atividades esportivas”. Ele se referia ao *rôn krã* - esporte violento que lembra o hóquei, praticado com bordunas e um coco babaçu – e ao, já naquela época, cada vez mais presente futebol. Hoje o *rôn krã* não é mais praticado e o futebol talvez seja a prática mais ilustrativa desta divisão (dual) dos homens na comunidade. Em situações cotidianas, os times até podem ser formados sem um critério específico (embora na maioria das vezes isso não ocorra), mas na ocasião de alguma festa ou campeonato, as categorias de idade ditam a escalação. Quando se joga contra outra aldeia, entretanto,



as “partes” (categorias de idade) são obviadas, sendo o time uma seleção formada com os melhores jogadores, de todas faixas etárias.

Parece-me que, assim como os Panará, as turmas mēbēngôkre perderam parte de sua função, que seria operar um princípio de oposições na casa dos homens como forma de expressão e organização de tensões políticas. Com o “todo” se deslocando e ampliando, a tensão antes presente na casa dos homens parece estar direcionado para fora, seja na rivalidade com outras aldeias e, principalmente, nas muitas vezes tensas relações com os *kubẽ*. Sua forte presença na vida aldeã após a pacificação fornece um forte contraponto para os homens da comunidade. Mesmo assim, ainda é preciso que os homens se dividam para organizarem atividades como caça, futebol, colheita, etc.

É interessante lembrar as várias formas de organização que se sucederam ao longo do tempo nas *ngà* (casa dos homens) mēbēngôkre. Antes, como nos indicou Turner (1966), e assim como nos Panará, havia duas casas dos homens. Com as sucessivas cisões, as aldeias passaram a ter apenas uma, que abrigava as sociedades masculinas. Verswijver (1992) nos mostra, a partir de desenhos de alguns homens, como os mēbēngôkre que dividiam a casa dos homens em “*sitting places*” (*krĩ djà*). Cada um desses espaços era destinado para que os membros uma turma pudessem se sentar como um grupo. Hoje esses *sitting places* se baseiam nas categorias de idade. Em A’ukre, por exemplo, podemos dividir o “quadrado” da casa dos homens em quatro quadrados menores, cada um ocupado por membros de uma classe de idade masculina. Os *sitting places* estão, portanto, divididos entre os grupos etários. Apenas os *mēnoronyre* não formam um *sitting place*, e sim um *standing place*, já que são os únicos que não levam suas cadeiras para a casa dos homens, ficando em pé ou encostados na mureta que cerca o espaço.

Nas aldeias pequenas, a casa dos homens pode nem existir ou ser “inoperante”. Durante um período que passei em uma aldeia como essa, a *ngà* foi derrubada por uma forte chuva e ninguém demonstrou nenhuma preocupação em reconstruí-la, já que ela raramente era usada pelos homens da comunidade, que preferiam se reunir na casa do único *benjadjwỳrỳ*. Quando um *kubẽ* novo, como eu, chegava na comunidade e ia se apresentar, fazia isso na frente da casa do *benjadjwỳrỳ* e não na *ngà* como é de costume. Não operam, nessas comunidades, grupos masculinos, sejam turmas ou categorias de idade. Não quer dizer que não existam membros das diferentes categorias etárias, mas eles são escassos para de fato constituírem um grupo. O futebol é sempre bom para ilustrar essas configurações. Em

Tepdjàti havia uma campo de futebol, mas ela não era utilizado há bastante tempo, como se notava pelo matagal que havia tomado conta. Quando perguntei se ali não jogavam bola, me falaram que sim, mas que, devido à saída de alguns homens da comunidade, não contavam mais com jogadores suficientes para formarem dois times. Não por acaso, nessa aldeia, a casa dos homens ficava o tempo todo vazia.

As etnografias sobre os Mëbêngôkre sempre relatam que a casa dos homens, além de abrigarem os grupos masculinos, servem simplesmente como espaço de interação entre os homens, local de conversa e de confecção de artesanato. De fato, em aldeias maiores, a casa dos homens é um espaço bastante movimentado durante todo o dia. Nas aldeias menores, com menos de cem habitantes, ela fica a maior parte do tempo vazia. Não quer dizer que nessas comunidades os homens não conversem ou não façam artesanato. Eles preferem se reunir na casa do único *benjadjwÿrÿ* e confeccionar o artesanato em suas próprias casas. Creio que a casa dos homens, mais que um simples espaço de convivência masculino, é um espaço de reunião dos grupos masculinos que compõem a aldeia, perdendo sua funcionalidade quando esses grupos não estão presentes. A casa dos homens reúne-os e forma uma unidade comparada – e oposta – ao círculo de casas da aldeia.

Novamente, tenho como referência o trabalho de Ewart (2013) com os Panará. Ela argumenta que, opondo-se ao círculo das casas, a “casa dos homens” funcionaria como um “coração de alteridade”. Em contraste com a visão “aérea” típica do modelo “clássico” de aldeia jê, Ewart nos apresenta uma visão “do chão”, isto é, que busca colocar em evidência a experiência dos indivíduos que habitam e criam aquele espaço. Da perspectiva das casas (“the view from the houses”), a autora analisa o sistema de clãs panará - exôgamicos, uxori-locais e matrilineares -; da perspectiva do centro (“the view from the centre”), ela põe em foco o sistema de metades e outras formas contemporâneas de dualismo. Mais do que uma simples dicotomia centro/periferia, homens/mulheres, a autora sugere tomar a oposição entre o círculo residencial e a casa dos homens como “instanciando diferentes modos de temporalidade”, sendo o primeiro um *locus* de continuidade e o último de processos de transformação.

A aspecto de continuidade do círculo residencial se manifesta no caráter rígido e imutável dos quatro clãs panará, que sempre e em qualquer aldeia estarão espacialmente dispostos da mesma maneira. Além disso, uma pessoa nasce e morre “no mesmo lugar” (os nomes dos clãs são utilizados para apontar direções). Os termos

que compõem os nomes de dois dos quatro clãs são *kwakjati* e *kwasôti*, a base e a folha da palmeira de buriti, respectivamente. Estão também associados ao nascer e pôr-do-sol, indicando também leste e oeste. No entanto, em lugar de estarem localizados em polos opostos na aldeia, encontram-se um ao lado do outro. Essa contiguidade demonstra, segundo a autora, o fechamento temporal do círculo de casas e o caráter não-transformativo das relações neste plano. Somando isso ao fato de as mulheres habitarem o espaço clânico durante toda a vida, bem como à matrilinearidade desses clãs, Ewart sugere que “continuidade, mulheres e o círculo residencial de casas estão fortemente associados” (2013: 151).

A transformação, em contraste, seria um assunto masculino, e um processo localizado espacialmente no centro da aldeia, que envolveria a introdução ali de uma “alteridade” [otherness]. No passado, quando ainda eram um componente da vida cotidiana dos Panará, as corridas de tora forneciam um contexto privilegiado de operação da dualidade Kjatantêra/Sôtantêra (as duas metades). Como nas ocasiões em que hoje o sistema se faz presente, tratava-se também de trazer para dentro da aldeia algo que se obteve fora dela: caça, produtos da roça e toras cortadas do tronco da palmeira buriti. Em última instância, o centro e os homens, que o dominam, representam uma espécie de *hipe* para a periferia e as mulheres.

O centro, *locus* de transformação, seria então conectado ao exterior. Isso seria necessário para que essas transformações do princípio dualista analisadas por Ewart fossem possíveis. Para que os *hipe* pudessem de fato ocupar um polo de uma tensão que uma vez foi operada pelas metades panará, “seria necessário que a alteridade de que os *hipe* são uma encarnação estivesse já potencialmente situada no centro da aldeia”, como lembra Coelho de Souza (2002), analisando o trabalho de Ewart. Para defender o argumento do centro como polo de alteridade, Ewart invoca os trabalhos de Diestchy (1976) e Lévi-Strauss (2008). O primeiro compara a configuração das aldeias karajá, povo macro-jê, às estruturas concêntricas dos Jê do norte. A aldeia karajá é composta de uma linha de casas, com a casa dos homens situada atrás dessa linha. Essa disposição karajá e o círculo jê são “variações do mesmo tema” (Diestchy, 1976 *apud* Ewart, 2013), a saber, o dualismo concêntrico descrito por Lévi-Strauss (2008) no célebre artigo que colocou o dualismo jê em pauta – e em questão – na Antropologia mundial. Lévi-Strauss demonstrou que, projetando o círculo de casas em uma reta, “o centro será externo a essa reta, na forma de um ponto” (2008: 219), o

que remete à estrutura da aldeia karajá. Daí Ewart postula que o centro seja o “coração da alteridade”, pois está conectado diretamente ao exterior.

O que dizer então sobre as aldeias mēbêngôkre que mencionei acima, que não dão muita importância à casa dos homens e ao centro da aldeia? Estariam elas “fechadas” ao exterior? Na verdade esse polo de alteridade de uma aldeia do tipo parece ser a casa do único *benjadjwỳrỳ*. É ali que se recebe os *kubẽ*, é ali que as mercadorias chegam e são distribuídas. Me parece que o centro seria, então, polo de alteridade enquanto local de reunião das “partes” e, quando ela não se mostram operantes em determinado contexto, esse polo é deslocado para a figura do *benjadjwỳrỳ*. O chefe então passa a ser a figura central dessa conexão com o exterior. Não creio que isso se deva à alguma “perda cultural”. Isso se deve ao fato de que a *ngà* é o local onde as várias “partes” da comunidade se reúnem e formam uma “unidade de alteridade” em relação ao círculo da aldeia, em relação às casas – é a própria unidade, que se apresenta, porque unidade, como exterior. Quando não há mais “partes”, o centro da aldeia perde parte de seus atributos. O “coração da alteridade” passa a ser a casa do chefe. Descritos como lideranças que fazem a mediação entre as turmas mēbêngôkre (Turner, 1966), os *benjadjwỳrỳ* também são, como fica claro no relatos de Kupatô, as pessoas que irão lidar com a alteridade e trazê-la de outra forma para a comunidade. Em A’ukre, agora há uma *benjadjwỳrỳ* mulher. Ela não ocupa a casa dos homens, espaço masculino, mas faz todas as suas articulações e recebe os produtos que distribui para as mulheres em sua própria casa.

Nos relatos de Kupatô, com venho frisando, podemos perceber as suas constantes conexões com o exterior ao longo de sua vida. Os relatos em si, como argumentei, são outra forma de lidar com essa alteridade, quando ele se dirige aos *kubẽ*. Afastado da casa dos homens devido à sua idade avançada, continua suas relações com os *kubẽ* a partir de sua própria casa, pois “já está tudo gravado” e eu levarei sua fala para a cidade. Os *mẽ raj*, cuja manifestação máxima seria um *benjadjwỳrỳ raj*, são os principais “polos de alteridade” da comunidade. Se esses polos se articulam em um espaço único, equidistante das casas e portanto das “partes” da comunidade, não precisam desse espaço privilegiado quando as “partes” não operam.

Essa argumentação é bastante especulativa, mas é motivada pela constante presença da alteridade nos relatos de Kupatô e por novas formas de organização política em aldeias recém criadas e que a literatura ainda está longe de esgotar. Tentar

conciliar as ideias de Kumatô, um *benjadjwỳrỳ* velho, como dizem os Mẽbêngôkre, com novas configurações é de uma complexidade que “decorre da nossa própria dificuldade em lidar com a questão da segmentaridade e com a lógica complexa da relação entre 'parte' e 'todo' na socialidade mebêngôkre” (Gordon, 2006: 193), que assume formas que variam com o tempo e com o contexto em que se tornam aparentes.



Vimos então que a “magnificação” (Sztutman, 2005) para Kumatô se dá a partir de suas negociações com os *kubẽ*, das quais faz parte o cessar de conflitos e seu próprio relato, em que ele também se expresse como chefe de A’ukre. Esses dois planos, a obtenção do prestígio e o chefe de uma “aldeia”, passam pela figura do *djwỳj*, traduzido muitas vezes como “dono”, onipresente nas descrições da chefia ameríndia.

Essa figura se apresenta como continente de uma coletividade *para outros*. É importante frisar que a “singularidade inclusiva” só é inclusiva para fora. A dinâmica dos coletivos mẽbêngôkre, ora “partes”, ora “todos”, ilustra bem esse ponto. Um *benjadjwỳrỳ* fala (lembramos do “dono da fala”, *mẽkabendjwỳj*) como chefe de uma aldeia quando se dirige a um chefe de outra aldeia, ou aos *kubẽ*. No centro de sua aldeia, dirigindo-se aos homens, ele fala enquanto chefe de “turma”. A função-eu (Lima, 2005) diz respeito a um sujeito-coletivo mutável, pois o próprio coletivo não é um entidade pré-definida.

## Considerações finais

Ao longo deste trabalho, Kupatô nos apresentou as qualidades que o tornam um *benjadjwÿrÿ raj*. Ele se constrói como alguém que durante toda a vida entrou em contato com agências externas. Ele “nasceu e já foi pro mato”. Vimos que a floresta (*bà*), os rios (*ngô*) e os caminhos que os perpassam envolvem uma complexa rede de agentes cuja *interação* cria e recria lugares. Desde pequeno “no mato”, Kupatô aprendeu a lidar com essas agências. Depois dessas andanças, tornou-se *benjadjwÿrÿ* com a chegada dos *kubẽ*, e estes passam então a ter participação constante nas narrativas.

Como *benjadjwÿrÿ*, Kupatô conseguiu muitas coisas do *kubẽ* para a sua comunidade, o que contribuía para ser tido como um grande chefe. Não à toa, ele exalta seus trabalhos nos castanhais, devido à necessidade da coleta instaurada pelo SPI para a obtenção de mercadorias. Outro fato marcante em seus relatos é seu papel de protagonista no fim dos conflitos. O fim da guerra era condição necessária para o influxo de bens promovidos pelo SPI.

Nota-se que o *benjadjwÿrÿ raj* é aquele que possui a habilidade de manter relações de alteridade em benefício de seu grupo. Isso suscitou, motivado também por outras observações em campo, discussões sobre o que de fato é um “grupo”. Seja na hora de “exibir relações” ou de se singularizar na figura de um chefe, um grupo não é um grupo, mas *está* um grupo. As cisões de aldeias e as nova dinâmica de interação entre diferentes comunidades nos mostra que os coletivos variam contextualmente. A aldeia não é uma unidade política, um “todo”, como postulou Turner (1966).

Espero que o presente trabalho possa ser mais uma contribuição à quebra de tipificações como “this world-oriented” e “another world-oriented” (Seeger, 1981). O contraste entre povos jê e amazônicos, no que diz respeito à “abertura para o exterior”, começou a ser questionado já há algum tempo (Ewart, 2000; Coelho de Souza, 2002). Na última década, etnografias realizadas entre os Mëbêngôkre contribuíram bastante para esse debate (Cohn, 2005; Gordon, 2006;; Demarchi, 2014, Bolívar, 2014).

A onipresença do Outro nos relatos de Kupatô podem dar uma luz sobre o fato de as relações de alteridade serem constitutivas de uma socialidade “interna”. Poder

perceber isso por meio de relatos autobiográficos é importante porque partimos da experiência de um personagem mēbêngôkre. É mais justo que, em vez de perguntarmos ao “informante” – para usar o termo policaresco muito caro à Antropologia – sobre problemas que nos interessem, deixemos que ele defina quais são esses problemas.

Nesse sentido, é importante produzir um registro em que história pré e pós-contato, de um lado, e experiência pessoal e coletiva, de outro, disponham-se em continuidade, dissolvendo as antinomias que impedem a compreensão adequada da especificidade da historicidade indígena.

“A narração autobiográfica é também um tema de reflexão para a etnografia; é um ângulo cego que vale a pena focar, sobretudo quando se atenta para a transformação como um âmagô, e não como um acidente, das sociedades indígenas” (CALÁVIA, 2006: 194).

Foi Kupatô, com seu relato “introdutório”, que iniciou este trabalho. Encarrego-o, portanto, da tarefa de encerrá-lo:

*É isso, está aí. Não adianta mexer, já está feito. Essa é a fala de Kupatô. Em Brasília, os chefes gostam de mim. Assim está bom, para me entenderem, essa é a fala de Kupatô. Vai para o Rio, São Paulo, Brasília, Belém. Minha fala está nesse livro que vai para a cidade. É isso. Kupatô, esse é meu nome, essa é minha fala.*

*Kupatô*

## Referências Bibliográficas

ALBERT, B.; RAMOS, A. (Org.). *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte- Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BAMBERGER, Joan. *Exit and Voice: the politics of flight in Kayapó Society*. In: MAYBURY-LEWIS, David (org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

BASSO, Ellen. *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press, 1995.

BOLÍVAR, Edgar. *Influências Mëbêngôkre: cosmopolítica em tempos de Belo Monte*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

BRUMBLE, D. A. *Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1981.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. *Autobiografia e sujeito histórico indígena*. Novos estudos, 76, 2006.

\_\_\_\_\_. *Autobiografia e liderança indígena*. Tellus, ano 7, n. 12, p. 11-32, abr. 2007.

\_\_\_\_\_. *Do perspectivismo ameríndio ao índio real*. Campos: Revista de Antropologia Social: v. 13, n. 2, 2012.

CESARINO, Pedro. *Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo*. Revista de Antropologia, SãoPaulo, USP, v.53, n. 1, p. 147-197, 2010.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus Antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 2002.



\_\_\_\_\_. *Três Nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kĩsêdjê (Suyá)*. Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, 2009.

COHN, Clarice. *Relações de Diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005.

COHN, C.; SZTUTMAN, R. *O visível e o invisível na guerra ameríndia*. In: Sexta feira, 7: A43-56, 2003.

COSTA, Luiz Antonio. *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2010.

CRAPANZANO, Vincent. *The Life History in Anthropological Field Work*. In: Anthropology and Humanism Quarterly, 2, 3- 7, 1977.

\_\_\_\_\_. *Life-histories*. American Anthropologist, 86, pp. 953-960, 1984.

DE ROBERT, Pascale. *Del Pi'ykô al bosque certificado: los varios caminos de la castaña*. Anuario Americanista Europeo, n. 6-7, p. 563-581. 2009.

DEMARCHI, André. *Kukràdjà Nhipêjx: Fazenda Cultura*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRj, 2014.

DIESTCHY, H. *Espace social et 'affiliation par sexe' au Brésil central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú)*. Actes du XLII Congrès des Américanistes 2: 297–308, 1976.

DREYFUS, Simone. *Les Kayapós du Nord: Contribution à l'étude des Indiens Gé.* Paris: Mouton & CO, 1963.

EWART, Elizabeth. *Living with Each Other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*. PhD, University of London, 2000.

\_\_\_\_\_. *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*. London: Bloomsbury, 2013.

FAUSTO, Carlos. *Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia*. In: *American Ethnologist* 26:933-956, 2000.

\_\_\_\_\_. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana, 14(2): 329-366, 2008.

FIGUEIREDO, Marina V. *A Flecha do Ciúme: O parentesco e seu avesso Segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2010.

FISHER, William. *Dualism and its Discontents: social organization and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*. Ph.D. Dissertation. Faculty of the Graduate School of Cornell University, 1991.

GONÇALVES, Marco Antônio. *Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens*. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. (Org.). *Etnobiografia: Subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. (Org.). *Etnobiografia: Subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

GORDON, César. *Folhas Pálidas: A incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2003.

\_\_\_\_\_. *Economia Selvagem: mercadoria e ritual entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebêngôkre-Kayapó)*. Série Antropologia, Vol. 494. Brasília: DAN, UnB, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Objects of the Whites: Commodities and Consumerism among the Xikrin-Kayapó (Mebengokre) of Amazonia*". Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, Vol. 8: Iss. 2, Article 2, 2010.

\_\_\_\_\_. *Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó)*. Mana, n. 20, vol. 1, p. 95-124, 2014.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991.

\_\_\_\_\_. *Land, people and paper in Western Amazonia*. In: HIRSCH, E. & M. O'HANLON, M. (orgs.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

GUERREIRO JUNIOR, A. R. *Ancestrais e suas Sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. Brasília: DAN/UnB, 2012.

KEIFENHEIM, Barbar. *Nawa: un concept clé de l'altérité chez les pano*". Journal de la Société des Américanistes LXXVI, 1990.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

LANGNESS, Lewis. *The life history in anthropological Science*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Wilson, 1965.

LANGNESS, L.; GELYA, F. *Lives: an anthropological approach to biography*. Novato: Chandler & Sharp, 1981.

LAVE, Jean. *Cycles and Trends in Kri̱kati Naming Practices*. In: MAYBURY-LEWIS, David (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets Kayapó: Uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu nacional, UFRJ, 1986.

\_\_\_\_\_. *Riquezas Partíveis de Pessoas Intangíveis*. São Paulo: Edusp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Organizações Dualistas Existem?*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

\_\_\_\_\_. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Tania. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP, ISA, NUTI, 2005.

LUKESCH, Anton. *Mito e Vida dos Índios Caiapós*. São Paulo: Edusp, 1976.

MADI DIAS, Diego. *Mokuká: a antropologia de um Kayapó*. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. (Org.). *Etnobiografia: Subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

MAYBURY-LEWIS, David (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

MORAIS NETO, Odilon. *Sawrepté: imagens do Brasil-Central*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2007.

NIMUENDAJU, Curt. *The Apinaye*. Washington: The Catholic University of America (Anthropological Series, 8), 1939.

\_\_\_\_\_. *The Eastern Timbira*. University of Califórnia Publication in American Archaeology and Ethnology. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, v. 41, 1946.

\_\_\_\_\_. *Os Gorotire*: Relatório apresentado ao SPI em 18 de abril de 1940. *Revista do Museu Paulista* 6:427-453, 1952.

\_\_\_\_\_. *I foresse my life: The Ritual Performance of Autobiography in an Amazonian Community*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005

OAKDALE, Suzanne. (Org.). *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 5: Iss. 1, 2007)

OVERING, Joanna. *Review article: 'Amazonian anthropology'*. In *Journal of Latin American Studies*, vol. 13, Part 1, 1981.

POSEY, Darrell. *Pykatoti: Kayapó mostra aldeia de origem*. *Revista da Atualidade Indígena*, vol. 15 : 50-57, 1979.

\_\_\_\_\_. *Time, Space, and the Interface of Divergent Cultures: The Kayapo Indians of the Amazon Face the Future*. In: *Revista de Antropologia*, Vol. 25, pp. 89-104, 1982.

RADIN, Paul. *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian*. Nova Iorque e Londres: Appleton Co., 1926.

SEEGER, Anthony. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Cambridge: CUP, 1988.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2005.

TAYLOR, Anne-Christinne. *L'art de la reduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro*. *Journal de la Société des Americanistes*, LXXI, 1985.

TOWNSLEY, G. *The outside overwhelms: Yaminahua dual organization and its decline.* In: SKAR, H. O.; SALOMON, F. (ed.). *Natives and neighbors in South America: Anthropological essays*. Göteborg: Göteborgs etnografiska museum, 1987.

TURNER, Terence. *Social structure and political organization among the Northern Kayapo*. Tese de Doutorado. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

\_\_\_\_\_. *Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.

URBAN, Greg. *A discourse-centered approach to culture*. Austin: University of Texas Press, 1991.

VERSWIJVER, Gustaaf. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Blandijnberg 2, 1992.

VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Edusp, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-Fapesp, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Nativo Relativo*. In: Mana 8(1), 2002a, 113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, 2013a.

\_\_\_\_\_. *Esboço de cosmologia yawalapíti*. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, 2013b.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.